This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

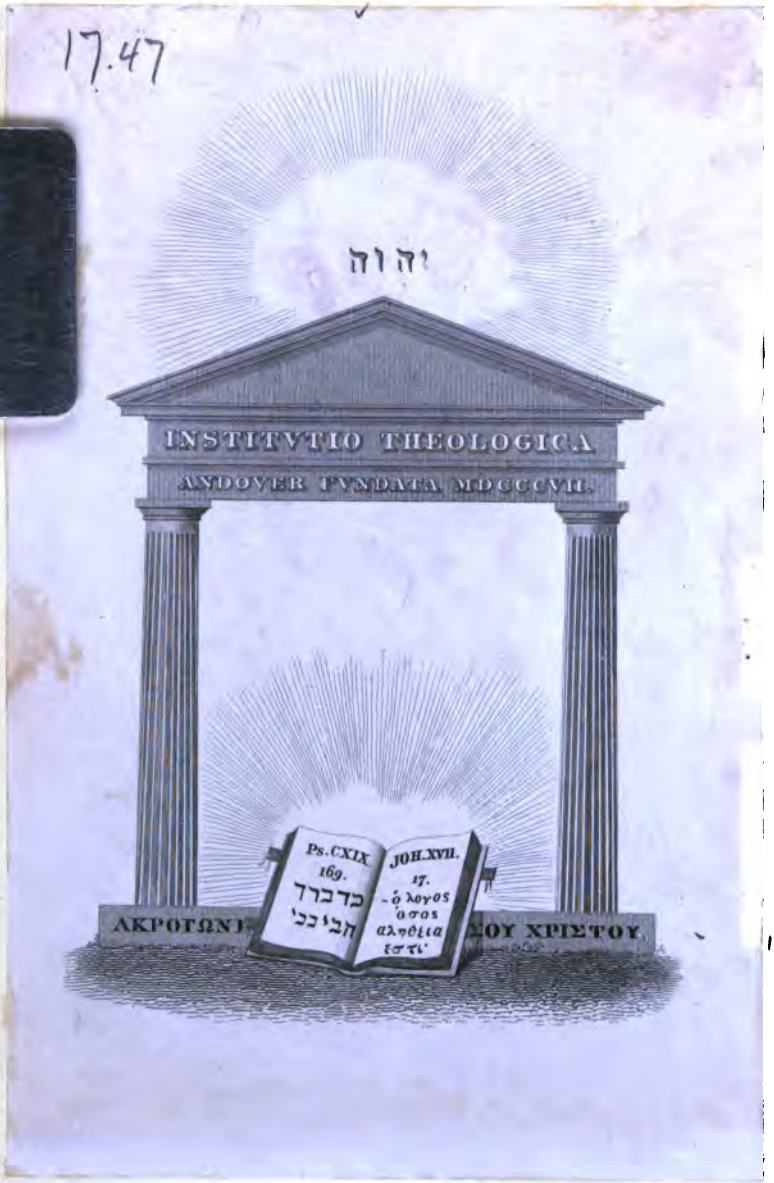
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6RAC $

Harvard Depository
Brittle Book

17.47
Reiss

17.47


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כד ברך
חבי נכי
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος
σος
αληθεια
ἐστι.
ΑΚΡΟΤΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Der

Anfang der Philoſophie

mit einer Grundlegung

der

Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften,

von

Dr. Jac. Fried. Reiff.

Stuttgart.
Verlag von A. Lieſching & Comp.
1840.

26,871.

Vorrede.

Das Interesse für die Philosophie hat in unserer Zeit, die Grenzen der bloßen Schule überschreitend, so sehr an Allgemeinheit gewonnen, daß eine philosophische Schrift, welche der gesammten Philosophie eine neue Grundlage zu geben sucht, schon darum die Aufmerksamkeit einer größern Anzahl auf sich zieht, und zugleich eher auf unpartheiische Richter hoffen darf, als in Zeiten, wo die Philosophie nur der Schule angehört. Ist zudem die Schule selbst mit sich entzweit, so entsteht in ihr selbst ein freieres Verhältniß zum geltenden Systeme, und somit auch eine größere Geneigtheit, ein Buch unbefangen zu beurtheilen, welches von der herrschenden Philosophie wesentlich abweicht. Insofern wird die Schrift, welche ich hiemit dem Publikum vorlege, eine geneigte Aufmerksamkeit sich versprechen dürfen. Ich hatte, als ich den Plan zu derselben entworfen, zunächst den Zweck, den Anfang der Philosophie sicher zu stellen, denn es ist natürlich, daß, wenn die Aufgabe der Philosophie auf eine abweichende Art gelöst werden soll, sie vor allen Dingen anfangen und eine sichere Grundlage der Lösung ihrer Aufgabe sich geben muß. Sodann wollte ich in mehr oder minder allgemeinen Umrissen zeigen, wie von diesem Anfange aus das System selbst in seiner Gliederung sich bilden müsse. Hieraus entstand eine Grundlegung der Encyclopädie der phi-

losophischen Wissenschaften, welche eine Uebersicht über den Organismus der Philosophie und dessen einzelne Theile gewährt; die ganze Natur und Bedeutung des Anfangs konnte erst durch seine Entwickluug und Vollendung im Ganzen deutlich werden. Einzelne Wissenschaften, welche dem Kreise meiner Studien bisher mehr fern lagen, oder hier blos die Angabe ihrer Stellung im Ganzen zu fordern schienen, sind hiebei kürzer behandelt worden; an eine bloße Grundlegung der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften kann billigerweise blos die Forderung gemacht werden, daß das bestimmte Verhältniß der einzelnen Wissenschaften zum Ganzen angegeben werde; ich habe bei der Philosophie der Natur und der Logik auf die Billigkeit dieser Forderung gerechnet, bei den andern habe ich Weiteres zu leisten versucht.

Man hat in neuerer Zeit schon verschiedne Versuche, wie man's nennt, neue Systeme der Philosophie zu errichten, gesehen. Allein sie waren nur Correctionen des geltenden Systems, denen immerhin eine allgemeine Tendenz zu Grunde lag, ohne daß sie jedoch über die bloße Tendenz hinausgekommen wären. Wenn ich nicht irre, sind es hauptsächlich zwei Tendenzen, welche mit dem herrschenden Systeme entzweiten: die Tendenz der Anschauung, und die der Persönlichkeit. Beide treten nicht vereinzelt auf, sondern immer mit einander, aber doch sind sie verschieden, und haben verschiedne Repräsentanten. Sie sind innerhalb der Schule sich sehr schroff entgegengesezt; ausserhalb derselben streben sie zusammen. Der aufmerksame Leser wird in dem Buche, das ich ihm vorlege, leicht finden, daß ich mit diesen Tendenzen vollkommen einverstanden bin. Aber ich fordere, dieselben in ihrem schroffsten Gegensaze zu denken, das Ich als vollkommen in sich reflectirt, und die Aufhebung dieser Reflexion, die

Anſchauung, ſcharf zu ſcheiden, wenn die wahre Einheit beider erreicht werden ſoll. Wie leicht machen es ſich diejenigen, welche über Hegel hinausgegangen ſind, beide Elemente zu vereinigen! Sie fordern die abſolute Perſönlichkeit und die Anſchauung mit Recht, aber es koſtet ihnen nicht viel Mühe, die Identität beider zu behaupten. Darum bleibt ihr Syſtem eine bloße Tendenz; ihre Tendenz würde nur dann ein Syſtem und könnte ſich in einer Entwicklung ausbreiten, wenn ſie den Gegenſaz dieſer Elemente faßten, auf den Urſprung deſſelben zurückgingen, und dann die Reduction des Gegenſazes zur Einheit nachwieſen. Wenn ſie dem Hegel'ſchen Syſteme zum Vorwurfe machen, daß die Perſönlichkeit und die Anſchauung in ihm nicht zu ihrem Rechte komme, ſo kehrt ſich dieſer Vorwurf gegen ſie ſelbſt; denn beide kommen nur dann zu ihrem Rechte, wenn ſie vor allen Dingen ſo ſcharf als möglich geſchieden werden. Der Mangel dieſer Scheidung iſt der gemeinſame Fehler des Syſtems und der Tendenzen, die über das Syſtem hinausſtreben. Aber in der That hat das Syſtem hierin einen entſchiednen Vorzug; der Geiſt, um ſich zu wiſſen, um Geiſt zu ſein, entwickelt ſich in ihm, dieſe Entwicklung enthält es unmittelbar, daß der Geiſt ſein Selbſtbewußtſein erſt durch Aufhebung eines Gegenſazes ſich erſchaffen muß. Dieſen nothwendigen Prozeß leugnen diejenigen, welche das Syſtem zu corrigiren unternommen haben, damit haben ſie die Möglichkeit des Syſtems ſelbſt aufgehoben. — Hiemit hängt ein weiterer Fehler dieſer Tendenzen zuſammen, durch welchen ſie namentlich bei der Religioſität der Zeit großen Eingang gefunden haben. Die abſolute Perſönlichkeit iſt nach der Anſicht dieſer Philoſophen unmittelbar fertig; es gefällt ihr zwar, ſich der Anſchauung des Menſchen preiszugeben, und in

der Entwicklung der Welt sich darzustellen, ohne daß man weiß, warum es ihr so gefällt, aber sie selbst ist das alles auf ein Mal jenseits der Welt. Ohne Zweifel ist die absolute Persönlichkeit nicht möglich, ohne die Momente ihrer Entwicklung zum Zumal zusammen zu fassen; die Ichheit ist gerade der feste, ruhige Punkt im vollkommnen Wechsel ihrer Elemente. Aber sie tritt damit in ein Verhältniß zum Object, und bildet sich erst durch dieses Verhältniß in einer sehr ausgedehnten Entwicklungsreihe zur absoluten Persönlichkeit, und diese selbst steht nothwendig in einem Verhältniß zur Welt, in welchem ihr das Prädikat der Gottheit unmöglich zukommen kann. Denn sie bedarf des Objects, um ihrer selbst bewußt zu sein, und indem sie dabei zugleich in ihr selbst das Band des Selbstbewußtseins knüpft, ist sie schlechthin hinaus über sich und das Object, und in diesem Hinaussein der absoluten Persönlichkeit über sich und das Object erst ist der wahrhaftige Gott.

Was kann uns berechtigen, über uns hinauszugehen und ein Reales ausser und über unserem Selbstbewußtsein anzunehmen? diese Frage — seit Kant die Frage der Philosophie — wird durch die Lehre von einer in sich beschlossnen, in sich fertigen Persönlichkeit abgeschnitten, hier ist keine Ahnung jenes Widerspruchs im Begriffe des Ich vorhanden, aus welchem jene eigenthümlich philosophische Frage hervorgegangen ist. Ich finde nicht, daß jene Lehre einen Beweis der Transscendenz ihrer Persönlichkeit gegeben hat, aber das weiß ich, daß der Begriff dieser Persönlichkeit gerade darum falsch ist, weil sie über den Menschen hinausgedacht wird. Um den wahren Begriff der Persönlichkeit zu gewinnen, müssen wir sie im Menschen festhalten. Hier deckt sich uns die Nothwendigkeit auf, ihre Elemente, die Reflexion in

ſich, und die Anſchauung, in welcher dieſe Reflexion als aufgehobne iſt, beſtimmt zu ſcheiden; und hiemit eröffnet ſich vor uns das Drama des Selbſtbewußtſeins, deſſen tragiſche Natur uns nicht abhalten darf, in es einzugehen, weil wir ſicher hoffen dürfen, daß es ſeine Widerſprüche zur Verſöhnung überwinden werde. Sind wir einmal dazu gekommen, das Selbſtbewußtſein in uns als abſolutes feſtzuhalten, ohne es irgendwie an ein Jenſeits entſchlüpfen zu laſſen, dann erſt wird jene Tendenz der Perſönlichkeit und der Anſchauung uns in ihrer ganzen Bedeutung erſcheinen, die Schärfe ihres Gegenſazes wird heraustreten, und die Hoffnung einer neuen, wahren Verſöhnung derſelben wird ſich uns bilden. Und dann erſt werden wir auch mit vollkommner Sicherheit eine transſcendente Realität aufſtellen können.

Jene Lehre von einer in ſich fertigen, vollendeten, harmoniſchen Perſönlichkeit, welche an die Spitze der Welt geſtellt wird, kann das Zeichen eines glücklichen Geiſtes der Zeit ſcheinen, denn der menſchliche Geiſt feiert darin nur die Apotheoſe der Form, welche ſein eignes Selbſtbewußtſein erreicht hat. Aber dieſes glückliche Zeichen verkehrt ſich in ein ſehr unglückliches, ſobald man die Voreiligkeit bemerkt, mit welcher dieſe harmoniſche Einheit behauptet wird, ſobald man einſieht, daß die in ihrer Unterſcheidung zum Bewußtſein gekommnen Elemente des Ich auch wirklich ihre Scheidung fordern. Die Schärfe dieſer Scheidung weiſt auf eine Revolution des Selbſtbewußtſeins hin, welche entſcheidender und erſchütternder als alle bisherigen eine völlige Umgeſtaltung desſelben zur Folge haben muß. Die Lehre von einem abſoluten Geiſte, von einer abſoluten Perſönlichkeit (welche mit der erſten genau zuſammen hängt), ſtellt einen Begriff des Ich auf, das als ſelbſtbewußtes Alles in ſich

ſchließt, das kein inneres Bedürfniß hat, ſich für eine Realität auſſer ihm, als ſeinem Leben, ſich zu öffnen, und daher in ſich befriedigt ſich ſelbſt als alle Realität genießt. Wir dürften uns glücklich ſchäzen, einen ſo hohen Begriff des Selbſtbewußtſeins erreicht zu haben, wenn nicht gerade dieſer Reichthum — die baare nackte Armuth wäre. Mitten in ſolchem Reichthum ergreift den Geiſt das unglückſelige Gefühl einer innern, realitätsloſen Leerheit; ſtatt daß er ſelbſt in ſich alles Leben wäre, iſt er gerade darum, weil er es in ſich ſein will, weil er in ſich alles Leben abſorbirt, nur das Grab aller Realität und alles Lebens. Denn in dem Wechſelſpiel ſeines Lebens, aus ſich hinauszugehen und in ſich zurückzukehren, ſich zu öffnen und ſich zu ſchließen, iſt es das lezte Element, welches er feſthält; aber damit iſt nur der Wechſel ſiſtirt, und das andere Element, in welchem der Geiſt nach auſſen ſich öffnet, um drauſſen ſein Leben zu finden, ebenſo feſtgehalten. So kommt es dem Geiſte zum Bewußtſein, daß er in ſeiner Rückkehr in ſich, weil er in ihr aus ſich hinaus, hier die Realität zu finden, getrieben iſt, alle Realität begraben hat. An die Stelle der reinen Befriedigung ſeiner ſelbſt mit ſich tritt das Gefühl eines Drangs nach Realität auſſer ihm, ein Hunger und Durſt nach Leben, deſſen Mangel er in ſich fühlt; „Daſein, Daſein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes ſtürzen.“ Die in ſich fertige, vollendete Perſönlichkeit iſt die heftigſte, ruheloſe Sehnſucht nach einer Realität auſſer ihr geworden; ſie hat ihren Haltpunkt in ſich verloren; aus dem reinen Denken ſind wir herausgetrieben, wir fordern eine Anſchauung, eine wirkliche Realität, an die wir unſer Selbſt befeſtigen können. Das Selbſtbewußtſein iſt in ſich vernichtet, drauſſen iſt ſein Leben; wir wollen eine wahre Wirklichkeit ohne Täu-

schung, um in ihr unser Leben und unsere Versöhnung zu haben. — Ihr habt dem Geiste, um ihn zu verherrlichen, alle Realität geopfert, aber auf seinen Trümmern habt ihr ihm seinen einsamen Thron erbaut, und seine Geschichte, seine Gegenwart zu einer Ruine gemacht, in der er trauernd wandelt, der Schatten eines gewesnen, reichen Lebens. Für euch ist die Natur nur der Abfall des Geistes von sich selbst, seine Knechtsgestalt, hinter welcher er seine göttliche Majestät verbirgt; aber diese Majestät ist nur eine glänzende Armuth. Gebt ihm eine Anschauung, die Anschauung der Natur, des Universums, er wird wieder aus dem Grabe, in das er alles Leben versenkt hat, auferstehen und Leben und volle Genüge haben. Dann erst ruht er aus von dem innern Leiden der Sehnsucht, das ihm entstand, als er alle Realität ausser ihm von sich gewiesen hatte, und sich vermaß, in ihm selbst alles Leben zu haben. Aber es war die reine Rückkehr in sich selbst, das reine Erfassen seiner selbst, als Hinaus über das, was da ist, wodurch der Geist bestimmt wurde, sich ganz nach aussen zu öffnen und aufzugehen in der Anschauung des Göttlichen, das ihm ausser ihm erscheint. Darum weiß er seine Hingebung als seine That, seine Kraft hat er in seinem Leiden; es ist die Fülle seines Innern, die ihm die Anschauung hat entgegentreten lassen, und er kennt keinen Gott, der ihn zum bloßen Leiden verurtheilte. Sein Idealismus, der er war, ehe die Welt war, und aus welchem die Welt entsprang, ist sein Selbstbewußtsein geworden, seine ursprüngliche schöpferische Kraft, welche am Anfange in ihrem Werke, der Welt, verloren gehend fort und fort in ihm schuf und wirkte, um sich wieder zu erreichen, ist zum Tag des absoluten Selbstbewußtseins hervorgebrochen, in welchem der Geist sich erinnert, nur sein Werk im Angeschauten zu erblicken, und daher gewiß ist, sich selbst in ihm wieder zu finden, aber auch

als Hinaus über das Angeschaute seine reine Kraft in seinem Gotte zu haben. — Hier erst haben wir eine Einheit, eine Harmonie des Selbstbewußtseins, welche den Gegensaz nicht ignorirt und über ihn hinwegeilt, sondern ihn überwindet. In der That, wollen wir jene reine Harmonie erreichen, es wird uns nicht gegönnt sein, so leichthin, wie im Genusse, sie zu erhaschen, sondern wir werden sie nur von der vollständigen Disharmonie aus erreichen können. Die Versöhnung des Geistes muß seine That sein, sie wird ihm nicht geschenkt. Aber ist sie nur als seine That, dann muß er die Kraft und den Muth haben in den völligen Verlust seiner selbst einzugehen, die Schauer dieses Verlustes nicht zu scheuen, und aus ihm sich wiederherzustellen. Doch was rede ich hier von Forderungen? die eigne unwiderstehliche Nothwendigkeit des Selbstbewußtseins zieht es hinab in diese Tiefe des reinen Verlustes seiner selbst, und in seiner Natur liegt es, daß es aus der reinen Erniedrigung dieses Verlustes seiner selbst heraus sich frei in seiner reinen, ganzen Hoheit, wie eine neue Welt, erhebt. „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet."

In der Tiefe dieses Gegensazes entspringt erst die wahre Philosophie. Sie nimmt die alte Schuld, die auf dem Menschengeiste lastet, seit er die erste Unschuld seines Lebens verscherzt, die Schuld der Entfremdung von seinem Objecte in der ganzen Schärfe ihrer Entzweiung auf sich, um sie zu tilgen. Sie macht daher Ernst mit der großen Frage, wie wir dazu kommen, ein Reales, das ausser und über unserem Selbstbewußtsein liegt, zu wissen; aber sie ist auch von der Tiefe dieses Gegensazes

aus im Stande, die Lösung dieser Frage zu geben. — Haben wir das menschliche Bewußtsein als das absolute gefaßt, dann freilich scheint es, wir haben uns gleich von vornherein dazu entschlossen, nichts jenseits oder diesseits desselben anzuerkennen, und es uns unmöglich gemacht, ein solches Reales zu finden. Allein es scheint nur so. Vielmehr erreichen wir erst von diesem Begriffe aus eine wahre und wirkliche Realität. Erst durch die bestimmte Abweisung einer vorausgesezten Realität gelangen wir zur wahren jenseitigen und diesseitigen Realität, und sind im Stande, mit vollständiger Sicherheit ein absolutes Prius der Welt aufzustellen, welches bisher immer blos behauptet wurde, mit einer genauen Einsicht in seine Bestimmungen, in seinen Anfang und seine Entwicklung; wir wissen, daß die diesseitige Realität der Schöpfung ihrem wahren Begriffe nach die Entwicklung jenes Prius zum absoluten Resultate ist, und gewinnen eben damit einen sichern Begriff eines absoluten Jenseits, der als Resultat der Welt schlechthin über sie, somit auch über uns hinaus ist. — Durch die practische Vernunft gelangte Kant zum Dasein Gottes; der einzige Fehler, den er machte, war, daß er diesen entscheidenden Gedanken einer praktischen Begründung der Realität Gottes nicht rein festgehalten, sondern eben nur die theoretische Annahme des Daseins Gottes für ein Bedürfniß der praktischen Vernunft genommen hat; daher war es den kantischen Theologen leicht möglich, ein gleiches Bedürfniß in der theoretischen Vernunft zu finden. Allein die Existenz Gottes im absoluten Sinne ist keine theoretische Annahme, ihre Gewißheit ist ganz in das praktische Ich eingeschlossen. Halten wir diesen Begriff fest, dann folgt auch aus der Gewißheit der Realität Gottes die Gewißheit der Realität der Welt, und nicht blos die Gewiß-

heit ihrer Existenz, sondern die Einsicht in das, was sie ist, und die Einsicht in ihr absolutes Prius. Denn Ich als absolutes Sollen scheint uns zwar nur schlechthin hinauszuheben über das was da ist; aber man hat, indem man gegen das Sollen spröde that, nicht daran gedacht, daß wir durch es zur ganzen Fülle der Anschauung dessen, was da ist, gelangen, daß wir damit den ganzen Prozeß unseres Selbstbewußtseins objectiv als den Prozeß der Welt wissen, und so mit Sicherheit ihr Prius, den Gang ihrer Entwicklung, und ihr Resultat aufzustellen im Stande sind.

Die Philosophie darf von den Forderungen des Gemüths nicht unterjocht werden, aber sie darf ihnen auch nicht widersprechen. Das Gemüth hat keinen Werth, wenn es die scharfe Critik des Verstandes nicht auszuhalten im Stande ist; und ohne Zweifel kann das Gemüth so gut irren, wie der Verstand, aber es ist noch hartnäckiger in der Festhaltung des Irrthums, als der Verstand, sein Irrthum wird leichter zur Gewohnheit, zu einem Liebling des Herzens, als der Irrthum des Verstandes, weil es leicht in Eine Vorstellung, in welche viele ununterschieden zusammengehen, sich vertieft, ohne die Unterschiede zu fixiren, das Denken aber durch den Reichthum und die Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit von selbst zur Scheidung der Vorstellungen und somit zur Erkenntniß des Irrthums geführt wird. — Was nennen wir Gemüth? Ist es nicht jene gänzliche Concentration in uns selbst, in welcher wir von uns selbst aus ganz offen sind nach aussen? — Die Empfindungen des Gemüths sind nicht blos so flüchtige Bewegungen, die unserer Seele von aussen her angehaucht sind, ohne in ihre Tiefe zu reichen und diese zu offenbaren. Vielmehr drücken wir in denselben unser ganzes Ich aus; was uns von aussen anregt, das verweben wir zuerst mit dem Inner-

sten unsrer Seele, und aus diesem heraus erst erhebt sich die Bestimmtheit des Gefühls, als eine Gestalt, in welcher unser Wesen mit dem Wesen des Gegenstandes aufs Innigste verschmolzen ist. Diese Innerlichkeit des Gemüths ist es aber auch, durch welche wir uns über uns selbst und die Welt hinausgetragen wissen; sie weckt in uns die Ahnung eines unendlich Höhern und Bessern, als wir selbst sind und vor uns haben. In dieser Ahnung und der Sehnsucht, welche sie in uns aufregt, sind wir aus unserer innersten Tiefe heraus schlechthin offen für ein höheres über und ausser uns. Aber hier mitten in der Wahrheit beginnt der Irrthum des Gemüths; hier zerfließt es in eine Bewegung, welche wir zum Stehen bringen müssen, um zur Wahrheit zu kommen. Jene Sehnsucht geht hinaus über die Welt, geht in sich zurück, und öffnet sich einer Realität, die sie festzuhalten strebt, um in ihr auszuruhen. Aber sie geht dabei nicht bloß über die Welt hinaus, sondern auch über dieses Höhere; denn das freie, ganze Offensein der Hingebung an dieses entspringt immerfort aus der reinsten Einkehr in sich selbst, diese ist daher nicht blos gegen die Welt, sondern gegen das Höhere selbst gerichtet. Daher geht das Gemüth auch über dieses hinaus, um sich ihm wieder zu öffnen, und rückt so den Gegenstand in eine immer größere Entfernung von sich hinaus, steigt immer von einem Höheren zu einem noch Höheren, ohne das Höchste selbst zu erreichen. Hier, sage ich, liegt der Irrthum des Gemüths; es sieht nicht, daß das Höchste, das es zu haben glaubt, nur ein immer Höheres und Höheres ist, daß es dasselbe immer wieder erniedrigt, um über es hinauszugehen, daß es in der That nur im Wechselspiel des Hinausgehens (der Reflexion in sich) und des Sichöffnens (der aufgehobnen Reflexion) begriffen ist, ohne ein Festes, Ruhendes in diesem Wechsel zu besizen. In dem reinen Hinausgehen über das, was da

ist, zugleich und in Einem sich nach aussen zu öffnen, so daß Ich in Einem demselben sich öffnet, über welches es hinausgeht, das ist die Wahrheit, welche im Gemüth liegt; sie ist das Höchste, welches ich im vorliegenden Buche darzustellen versucht habe; so entsteht eine Philosophie, welche das Gemüth achtet, von ihm durchwärmt und beseelt ist, aber auch seine dunkle Tiefe zum reinen Lichte des Gedankens erhebt. Was wir immer nur jenseits gesucht haben, es liegt vor uns in der Anschauung des Universums, welche aus unsrer eignen Tiefe entsprungen; aber wir haben diese Anschauung nur, indem wir in der reinen Kraft des Sollens über sie hinausgehen in ein Jenseits, dessen Realität unsere und der Welt absolute Forderung ist. So erscheint dem unbefangnen Gemüthe, wenn es vom Jenseits, zu dem es sich erhoben, zum Diesseits zurückkehrt, die Welt in einem höhern, schönern Glanze, und eine wohlthuende Versöhnung dringt von allen Seiten in es ein, und durchströmt all sein Sinnen und Fühlen, oder so entsteht uns, wenn wir aus dem auf uns lastenden Druck der Welt heraus uns über sie erhoben haben, die Ahnung und die Gewißheit einer Freiheit, welche im Drucke dieser Nothwendigkeit herrscht, und wir sind in ihm beruhigt. — So wird die Philosophie nicht vom Gemüthe unterjocht, noch widerstreitet dieses jener, sondern beide sind in vollkommenster Uebereinstimmung. Ich kenne die Anmaßung des Gemüths, welche über das Denken herrschen will, welche nur Irreligiosität sieht, da, wo die tiefste, die wahrste Religiosität ist; ich lasse es mir gefallen, wenn es wirklich das Gemüth ist, das gegen die Philosophie feindselig verfährt; ich weiß es auch so zu achten; vielleicht hat die Philosophie selbst nur zu sehr Recht dazu gegeben. Aber wenn, wie so oft der Fall ist, ein dürrer, herzloser Glaube, ein herzloser, dün-

kelhafter Verſtand, wenn ſolche Hohlheit und Leerheit, welche in ihrer todten Gewohnheit des Glaubens und Denkens keine Ahnung hat von der tiefen, warmen Lebendigkeit des Intereſſes für das Höchſte, von welchem die Philoſophie beſeelt iſt, ſich an ihrem Heiligthume zu vergreifen ſich erfrecht, dann können wir uns eines Unmuths nicht erwehren, der ſo groß iſt, als der Abſtand, durch welchen dieſe von der Philoſophie getrennt ſind. Doch was ſtreiten wir mit Solchen!

Aber das Gemüth als ſolches darf in der Philoſophie nicht das Wort führen, ſondern das Denken, der Verſtand, der den Fluß des Gemüths zum Stehen bringt. So wird ihm freilich Gewalt gethan, aber es geſchieht ihm Recht damit; denn damit allein iſt es im Stande, auf Wahrheit Anſpruch zu machen, es hört auf, ſich fortwährend zu widerſprechen. Dieſes Feſtſtehen im unendlichen Wechſel, der im Gemüthe vor ſich geht, iſt gerade der Grundbegriff der Philoſophie. Der Begriff des Geiſtes als eines Geiſtes in unendlich vielen Geiſtern iſt der wichtigſte Begriff, den wir der neueren Philoſophie zu verdanken haben. Aber das Ich ſelbſt iſt nur das Zumal in einem unendlichen Wechſel ſeiner Elemente, es ſchließt ſich, öffnet ſich und ſofort ins Unendliche, aber es wäre nicht Ich, wenn nicht im Wechſel dieſer Elemente auch ihr Zugleich geſezt wäre. Halten wir das Zugleich dieſer Elemente im Gemüthe feſt, dann ſehen wir wieder aus ihm jene entſcheidende Entzweiung des Ich hervorbrechen, welche ich oben als Folge der Zeitanſichten nachgewieſen habe. So lange das Gemüth noch in ſeinem Wechſel begriffen iſt, ſo lange verſchwindet ſeine Entzweiung immer ſogleich wieder in der eben ſo immer wieder verſchwindenden Verſöhnung. Aber wo der Wechſel feſtgehalten wird, da iſt es in den härteſten Widerſpruch mit ſich hineingeſtellt; indem Ich ſich zu erhalten

ſucht, iſt es vielmehr rein vernichtet. Der Verſtand macht dem Gemüthe die Zumuthung, dieſe Tiefe ſeiner Vernichtung, die ins Mark des Lebens dringt, zu ertragen. Um dieſen Preis allein kann die Philoſophie ſich entſchließen, die Forderungen des Gemüths zu befriedigen; damit werden ſie aber auch allein ſo befriedigt, wie es ihre wahre Natur erlangt, denn durch dieſe Entzweiung hindurch allein kann es ſeine Elemente in wahre, verſöhnte Einheit bringen, eine Einheit, in welcher wir ebenſo hinaus ſind über das, was da iſt, als in ſeiner Anſchauung befriedigt.

Die herrſchende Philoſophie kennt weder jenes Hinaus, noch dieſe Anſchauung, ſie hat beides im ſichſelbſtdenkenden Geiſte zuſammengeworfen, dieſer enthält zwar den wahren Begriff, daß der Geiſt, um ſich zu wiſſen, ſich im Andern wiſſen muß; aber die Unterſcheidung, die in dieſem Wiſſen enthalten iſt, iſt doch immer nur als aufgehobne, die Identität ruht nicht in der Kraft der Unterſcheidung. Mit dieſer Kraft der Unterſcheidung tritt an die Stelle des abſoluten Geiſtes das Ich; und damit hört das Sichwiſſen auf, das Abſolute zu ſein, denn das Ich, das ſich im Andern weiß, iſt damit ſchlechthin über ſich und das Object hinaus; in dieſem Hinausſein erſt iſt der wahrhafte Gott. — Man hat bisher immer die Urſache der Welt und ihren Zweck ohne Weiteres geradezu identifizirt; es iſt derſelbige Gott, lehrte man, der die Welt geſchaffen hat, und zu dem ſie zurückkehrt. Jedoch, indem man den unbeſtimmten Begriff der Verherrlichung Gottes als Zweck der Welt angegeben, hat man damit in der That einen Unterſchied zwiſchen der Urſache und dem Reſultate gemacht. War Gott herrlich vor der Welt, warum bedurfte es noch derſelben zu ſeiner Verherrlichung? Aber die Unbeſtimmtheit des Be-

griffs läßt nicht zu, den Unterschied festzuhalten, und einen bestimmten Grund für die Schöpfung der Welt anzugeben. Ist aber die Glückseligkeit der Menschen, das höchste Gut der Zweck der Welt, dann müssen wohl diese Begriffe den Plan der Schöpfung enthalten haben, und hiemit würde dasjenige vollkommen zusammenstimmen, was ich als Prius der Welt aufgestellt habe. Aber daß der Mensch der lezte Endzweck der Welt sei, diesen Gedanken werden wir doch nie ganz festhalten können, wir sind immer genöthigt, über denselben hinaus noch einen höheren Zweck der Welt zu sezen; und der wäre denn die Verherrlichung Gottes. Wie aber sollen beide Zwecke vereinigt werden? Dieß führt auf einen Unterschied des Princips und des Resultats der Welt, wie ich ihn im vorliegenden Buche dargestellt habe. Dieser Unterschied ist wichtig, weil er uns erst einen bestimmten Begriff vom Grunde der Entstehung der Welt verschafft. Die Hegel'sche Philosophie aber, indem sie einen Gott lehrt, der auf ewige Weise sich selbst entwickelt, welche Entwicklung dann in die zeitliche Entwicklung der Welt auseinander fällt, unbeschadet des ewigen Prozesses, in welchem Gott ist, ist in dem Widerspruch befangen, Gott als Prinzip, als welcher er noch nicht der vollendete Gott ist, an die Spitze der Welt zu stellen, sofort denselben durch die Welt hindurch zu seiner Vollendung gelangen zu lassen, und doch als Prinzip und Resultat geradezu zu identifiziren, so daß er im Werden ewig ist. Auf diesen Widerspruch wird hier nicht zum ersten Mal aufmerksam gemacht; er liegt so deutlich vor Augen, daß nur eine völlig blinde Befangenheit ihn verkennen kann. Wie stimmt das ewige Vollendetsein Gottes mit seiner successiven, wie behauptet wird, nie vollendeten Entwicklung? Es kommt daher darauf an, das Absolute als Prinzip und

daſſelbe als Reſultat durch das Zwiſchenhineinfallen der Welt beſtimmt auseinander zu halten, ſo daß das Prinzip noch nicht der wirkliche Gott iſt, ſondern ſich erſt im zeitlichen Verlaufe durch die Welt hindurch zum wirklichen Gott, der ſchlechthin iſt, indem er iſt, vollendet. Mit dieſer Lehre iſt die Lehre vom Logos und der Zuſammenhang der Schöpfung, der Erlöſung, und der Vollendung der Welt, welche drei Functionen dem Logos zukommen, bis er am Ende der Dinge die Herrſchaft dem Vater übergibt, in ihrer wahren Bedeutung erkannt. Ich habe in der vorliegenden Schrift hierüber die nöthigen Begriffe feſtgeſtellt. — Das Prius der Welt iſt in Einem der Grund der Welt und Gottes. Man wird hiedurch von ſelbſt an die Schelling'ſche Lehre von einem Grunde der Exiſtenz Gottes erinnert, den Gott in ſich ſelbſt habe, und durch deſſen Idealiſirung Gott ſelbſt ſich immer vollkommnere Wirklichkeit verſchafft. Das Exiſtirende (Ideale) in der Schelling'ſchen Lehre iſt in der That nichts anderes, als was ich Reflexion in ſich nenne, der Grund dagegen nichts anderes, als was ich aufgehobne Reflexion nenne, oder, was daſſelbe iſt, das Object, gegen welches Ich als ſeiner ſelbſt bewußt in ſich reflectirt iſt. Dieſe Begriffe gerade enthalten das genaue Verſtändniß der Lehre Schellings. Der Ungrund dagegen iſt die Indifferenz beider Elemente. So finden wir alſo bei Schelling die Scheidung der Elemente des Ich, und er ſtellt zugleich im Allgemeinen das wahre Prius der Welt auf. Allein die Reflexion in ſich Gott zu nennen, iſt nicht richtig, da ſie als Hinaus über das Object auf ein Höheres, als Ich ſelbſt iſt, hinweiſt, dieſes Höhere kann daher nicht die Verſöhnung beider Elemente in der Liebe ſein, die Alles in Allem iſt; zu dem iſt es nicht erlaubt, ſich ohne Weiteres in die Realität dieſes Pro-

zeſſes hineinzuverſezen, ohne idealiſtiſch abzuleiten, daß wir das Reale auf dieſe Weiſe in ſeinem ganzen Umfange zu denken haben.

Das Hauptgewicht iſt auf dieſe idealiſtiſche Deduktion des Realen zu legen. Die Nothwendigkeit dieſer Deduktion folgt unmittelbar aus dem Begriffe des Ich, aus dem Anfang der Philoſophie, den ich aufſtelle. Sie kann aber auch aus der Lehre von einem objectiven Prius der Welt eingeſehen werden, denn ein ſolches Prius aufzuſtellen, von ihm wiſſen zu wollen, ja ſogar ſeine Beſtimmungen, ſeine Bewegung anzugeben, dieß muß auf den erſten Blick als ein völlig grundloſes Unterfangen erſcheinen, und wir müſſen in der Philoſophie Sorge tragen, nichts ohne Grund zu thun. Dieſes Prius iſt es, welches wir vor allen Dingen, ohne noch zu wiſſen, daß es das objective Prius iſt, als das reine Ich ſelbſt auf immanente Weiſe erkennen müſſen. Um ſodann dieſes reine Ich als das abſolute Prius der Welt zu wiſſen, als die objective Schöpferkraft, aus der die Welt hervorgegangen, dazu gehört die immanente Entwicklung des Ich zur Totalität ſeiner ſelbſt, welche zugleich die Totalität des Realen iſt, ſo daß im Reſultate der Bewegung des Ich dieſe ſelbſt in ihrem ganzen Umfange zur objectiven Entwicklung der Welt wird. Hierin liegt der Beweis des objectiven Prius der Welt, das Recht und die Nothwendigkeit, von ihm zu wiſſen und zu ſprechen. Und hiemit erſt iſt die idealiſtiſche Deduction des Realen, durch welche wir zur Erkenntniß des Realen kommen, nicht aber das Reale machen, in ihre Schranken gewieſen, von der objectiven Entſtehung der Welt genau geſchieden, und in einfache Uebereinſtimmung mit dieſer gebracht. Ich behaupte, dieß im vorliegenden Buche geleiſtet zu haben. — Die Hegel'ſche Phänomenologie iſt

ein großartiger Versuch, auf diese Weise den Inhalt des Bewußtseins aus ihm durch seine eigne Entwicklung abzuleiten. Die Idee derselben hat mich bei Ausarbeitung der vorliegenden Schrift geleitet. Allein schon ihr Anfang zeigt, daß die Entwicklung, wie sie in ihr gegeben wird, der Doppelsinn ist, eine reale Entwicklung des Gegenstands und eine ideale des Ich zu sein; dieser Doppelsinn zieht sich durch das ganze Buch hindurch, zeigt sich im fortwährenden Durcheinanderwirren einer idealen und realen Geschichte des Selbstbewußtseins, in welchem weder jene noch diese ganz zum Worte kommt, und endigt consequent, da sie, statt das Reale zu erzeugen, es vielmehr aufhebt, in die reine, ununterschiedne Gleichheit des Wissens und des Gegenstandes. Die Bemerkung dieses Doppelsinns, der sich in der Encyclopädie gleichermaßen zeigt, und der selbst daraus hervorgeht, daß diese Philosophie die Entwicklung des Selbstbewußtseins mehr als eine Zurücknahme des Gegenstands, denn als eine Erzeugung desselben darstellt, brachte in mir zuerst die Idee einer ausführlichen Kritik der Hegel'schen Philosophie hervor; da ich aber bald einsah, daß diese Kritik zugleich die Darstellung einer positiven Ansicht sein müßte, so zog ich vor, diese zu geben, und die Kritik vorerst zu unterlassen. Besser wenigstens, die positive Darstellung vertritt die Stelle der Kritik, als diese die Stelle der erstern.

In der Philosophie kommt es noch mehr, als in irgend einer Wissenschaft auf Bestimmtheit der Begriffe an; aber in keiner Wissenschaft liegt auch die Verführung so nahe, über der Combination der systematisirenden Thätigkeit die Scheidung der Begriffe zu vernachlässigen. Die Tendenz zu systematisiren, so nothwendig sie ist, ist doch, für sich wirkend, der Wissenschaft sehr schädlich; und wir Deutsche müssen uns insbesondre jener Tendenz beschuldi-

gen und alle jene Nachtheile uns zurechnen, welche aus dieser Tendenz für unsere philosophische und theologische Litteratur hervorgegangen sind. Wir sind eher geneigt, eine Menge von Begriffen in einem Ueberblick zur Einheit zusammenzufassen, als mit Genauigkeit einen einzelnen Begriff zu markiren, wir sprechen daher lieber von Ideen, als von Begriffen, wir sind mehr erfreut, ein Prinzip für eine Reihe von Erkenntnissen zu finden, und diese in jenem, mag es gehen, wie es wolle, zusammenzudrängen, als die Erkenntnisse selbst einzeln vorzulegen. Damit hängt eine andre schädliche Tendenz zusammen, nemlich die, den Schein der Wahrheit für die Wahrheit selbst zu nehmen, einer Ansicht, die gefällt, eher unsere Zustimmung zu geben, als einer solchen, welche es verschmäht, durch einen Reiz, den sie ausübt, zu gefallen. Das Wahre soll sich uns als eine Einheit presentiren, in welcher verschiedne Vorstellungen durch eine herrschende sich einigen, ohne daß wir genöthigt sind, die einzelnen Vorstellungen selbst festzuhalten und für sich zu betrachten. Diese Tendenz mag sonst am Plaze sein, aus dem Gebiete der Wissenschaft muß sie verwiesen werden. Die Wissenschaft ist kein Geschwäz, keine Conversation. Dieses Streben, die Wahrheit zum Gegenstande des Wohlgefallens zu machen, das Wahre zu genießen, statt es zu denken, characterisirt eine Zeit, welche den Verlust des bisher Geltenden, den sie erlitten hat, durch den Schein der Wahrheit sich zu verbergen sucht. Und in der That man muß sich wundern, bis zu welcher Virtuosität unsere Zeit in der Kunst, den Schein der Wahrheit hervorzubringen, es gebracht hat. Die Philosophie selbst ist zum Theil von dieser Virtuosität nicht frei zu sprechen. Aber die wahre Philosophie ist die entschiedne Feindin des bloßen Scheins der Wahrheit selbst; statt den Irrthum

in eine gefällige Form umzuprägen, um ihm neuen Curs zu verſchaffen, iſt ſie auf nichts mehr bedacht, als darauf, denſelben nackt ausgezogen hinzuſtellen. Diejenigen, welchen die Wahrheit nur Gegenſtand des Genuſſes, oder um mit dem gewöhnlichen Euphemismus zu reden, der Befriedigung der Herzensbedürfniſſe iſt, klagen dann über die trockne, kalte Form, in welcher die Philoſophie die Wahrheit gebe; denn die Wahrheit iſt für ſie ein Pelz, das frierende Herz zu wärmen, und ſie ſind nicht im Stande, durch die trockne Form der Philoſophie hindurch die Begeiſterung zu fühlen, deren glühender Strom in ihr zu ruhigen und feſten Gedankengeſtalten erkaltet iſt. — Darum, weil die Philoſophie den bloßen Schein der Wahrheit verſchmäht, muß ſie ſich um beſtimmte Begriffe bemühen; die Beſtimmtheit der Begriffe muß ſo gut in ihr das Syſtem erzeugen, als das Syſtem die Beſtimmtheit der Begriffe erzeugt. Man wird, hoffe ich, in dem vorliegenden Buche die Bemühung um beſtimmte Begriffe nicht verkennen, ich habe es mir zur Maxime gemacht, dem Syſteme die Beſtimmtheit der Begriffe nicht zu opfern. — Der Tiefſinn iſt gut, der Scharfſinn iſt noch beſſer, nicht jener macht den Philoſophen — denn auch das religiöſe Gemüth iſt tiefſinnig — ſondern dieſer. —

Manchem, was in der vorliegenden Darſtellung vielleicht befremden wird, wird der Leſer, glaube ich, bei unbefangener, näherer Betrachtung im Allgemeinen wenigſtens ſeine Zuſtimmung nicht verſagen können; die Unbefangenheit beſteht aber auch darin, den freien Blick des Geiſtes durch die Gegenwart ſich nicht feſſeln zu laſſen. Niemand wird im Ernſte die Meinung hegen, daß der gegenwärtige Zuſtand unſerer Verhältniſſe für die denkende Betrachtung völlig abſchließend ſei; wir wären glücklich zu ſchäzen, wenn es ſo wäre, jeder fühlt aber,

daß es nicht so ist. Was ich in dieser Hinsicht Positives aufstellte, ging ganz allein daraus hervor, daß für mich nicht die Gegenwart, sondern die Geschichte (die im Plan der Schöpfung schon bestimmt vorgezeichnet ist) die Lehrerin der Wahrheit ist; und ich kann, abgesehen von den Gründen, die für die Sache sprechen, mich nicht überzeugen, daß eine Zeit, welche so sehr in den kleinlichsten Egoismus der Interessen hinabgezogen, alles Große entbehrt, das die Massen zusammenhält und erhebt, welche, mit einer sehr spärlichen Produktivität begabt, nur von der Vergangenheit zehrt, die Erbin der Geschichte sein soll. Warum sollen wir nicht Hoffnungen einer größern Zukunft fassen dürfen? Sind wir denn an die Scholle der Gegenwart gefesselt, und einer solchen Gegenwart, die uns einengt, drückt und preßt von allen Seiten? Was Werth hat eine solche Gegenwart für uns? Und aus welchen Händen werden wir solche Hoffnungen vertrauensvoller empfangen dürfen als aus denen der Wissenschaft? Freilich um eine Zukunft zur Gegenwart zu machen, dazu gehören andere Dinge, als das aus der Welt in die Einsamkeit zurückgescheuchte Denken eines Philosophen, dieser muß es sich gefallen lassen, daß man ihn einen Träumer schelte, weil er nur berufen ist, zu denken, aber nicht zu handeln. Aber doch ist auch das Denken des Philosophen eine geschichtliche Thatsache, die selbst ein Glied in einer Reihe von Thatsachen bildet.

Aeussere Umstände und eignes Bedürfniß, meine Ansichten näher zu entwickeln, haben mich bestimmt, früher, als sonst vielleicht geschehen wäre, meine Ansicht über Philosophie dem Urtheile des Publikums vorzulegen, und ich hoffe keinen geringen Gewinn für mich selbst daraus zu ziehen, daß ich dieselbe in dieser unvollendeten Gestalt öffentlich darlege; die Philosophie wird für mich selbst

Gegenstand unaufhörlichen Lernens und Forschens sein, ich verspreche mir deßhalb von Beurtheilungen Solcher, die wahres, unabhängiges Interesse für dergleichen Studien haben, nicht bloß für die Wahrheit, sondern für mich selbst zum Behufe eignen, weitern Fortschreitens vielfache Förderung. Der Mangel an Vollendung des Einzelnen schadet jedoch der Eigenthümlichkeit des Ganzen nicht; diese ist in allen Theilen hinreichend und stark genug, und, wie ich glaube, mit sicherer Consequenz ausgeprägt.

Ich werde mich von nun an der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften zuwenden, und es wird von den Umständen abhängen, welche ich wählen werde; jedoch liegt mir zunächst daran, die Bearbeitung der rein philosophischen Wissenschaften geben zu können, um das Meinige dazu beizutragen, daß die Philosophie von dem Gezänke des Tages, bei welchem für sie nichts Gutes zu holen ist, wieder mehr entfernt und um ihrer selbst willen geliebt und studirt werde.

Stuttgart im August 1840.

Der Verfasser.

Erster Abschnitt.

Anfang der Philosophie.

§. 1.

Den Begriff einer Wissenschaft vor ihr zu bestimmen, ist deßhalb widersinnig, weil eine Wissenschaft mit ihrem Begriffe zum Wenigsten anfängt. Um den Begriff einer Wissenschaft zu finden, muß also ihr Anfang gesucht werden. Selbst diejenigen Wissenschaften, welchen ihr Gegenstand gegeben ist, und deren Begriff die Bestimmung des gegebenen Gegenstandes ist, fangen mit dieser Bestimmung an; es ist daher für sie unmöglich, ihren Begriff vor ihnen selbst aufzustellen. Durch ihren Begriff unterscheidet eine Wissenschaft sich von einer andern, und in dieser Unterscheidung entsteht sie als besondere Wissenschaft.

Diese Unmöglichkeit theilen also die realen Wissenschaften mit der Philosophie, und diese hat an derselben keinen Vortheil oder Nachtheil vor den andern voraus.

Aber die Philosophie unterscheidet sich von den realen Wissenschaften dadurch, daß ihr Gegenstand ihr nicht gegeben ist, und daß sie keine Grundsätze und keine Methode fertig hat, um ihren Gegenstand zu denken.

Die Philosophie ist voraussezungslos. Diese Voraussezungslosigkeit ist ihr Anfang, derjenige Anfang, durch welchen sie sich von allen andern Wissenschaften unterscheidet, und erst als eigenthümliche, selbständige Wissenschaft entsteht. Sie ist der Begriff der Philosophie, so wie derselbe in ihrem Anfange auftritt.

Was heißt: die Philosophie ist voraussezungslos? Offenbar heißt dieß nicht blos: sie hebt alle Voraussezungen auf. Diese bloße Abstraction wäre die reine Negation, welche das Gegebne, das es negirt, immer zur Voraussezung hätte. Sie würde also die Voraussezungen nicht aufheben. Diese Abstraction, statt eine Wissenschaft mit einem bestimmten Inhalte hervorzubringen, würde immer nur zum Gegebnen zurücksinken. Die Voraussezungslosigkeit muß schlechthin alle Voraussezung aufheben, und muß zugleich schöpferisch sein. Würde aber ihre Productivität eine Grenze haben, und die vollständige Realität nicht aus ihr zu erzeugen fähig sein, so gäbe es einen Theil der Realität, den die Voraussezungslosigkeit nicht aufgehoben hätte, was sich widerspricht. Sie muß also absolut schöpferisch sein.

Die Voraussezungslosigkeit muß also offenbar, indem sie alle Voraussezung aufhebt, zugleich alle Realität sezen, so wenigstens, daß der Anfang es schon in sich selbst enthält, daß alle Realität aus ihm hervorgehen wird.

Wir müssen also eine Aufhebung aller Voraussezung suchen, welche zugleich eine Sezung ist, die nicht blos eine beschränkte einzelne, sondern alle Realität in sich enthält. Die Aufhebung aller Voraussezung muß also zugleich absolute Sezung sein.

Diese Aufgabe, welche sich geradezu zu widersprechen scheint, muß die Philosophie lösen, um anzufangen.

Hätten wir diese Aufgabe gelöst, der Anfang der Philosophie stünde für immer fest, und es wäre nicht zu besorgen, daß sie in der Entwicklung dieses Anfangs wieder auf verschiedene Wege geriethe; es wäre ihr eben damit nur Ein Weg vorgezeichnet, auf dem sie von selbst unverrückt fortschreiten würde.

Um diese Aufgabe zu lösen, müssen wir uns aber wohl hüten, daß wir nicht einen Theil derselben übersehen. Wie es irrig wäre, zu glauben, sie sei gelöst, wenn nur alle Voraussezung aufgehoben sei, eben so irrig wäre es, ohne Weiteres eine absolute Sezung aufzustellen, welche nicht zugleich jene Aufhebung ist. Jenes wäre nur reiner Scepticismus, dieses Dogmatismus. Wir

müssen daher die Aufgabe so lösen, daß von selbst klar wird, wie das eine Element nur durch das andere in seinem vollen Begriffe zu Stande kommt.

Da die Philosophie nur mit der Voraussezungslosigkeit beginnt, außerhalb dieser aber alles dasjenige fällt, was nicht Philosophie ist, so ist es widersprechend, diese Voraussezungslosigkeit selbst philosophisch beweisen zu wollen. Es ist aber klar, daß sie sich überhaupt nicht beweisen läßt. Denn eben damit würde sie aufhören, Voraussezungslosigkeit zu sein. Sie ist die nahere Aufgabe, die absolut gestellt wird, und es konnte vorerst nur näher gesagt werden, welche Elemente diese Aufgabe enthält.

§. 2.

Etwas voraussezen heißt: ein Gegebnes für eine weitere Betrachtung zu Grunde legen. Ein Gegebnes als solches, sofern es überhaupt dem Ich gegeben ist, ist ein Anderes, als Ich. Aber es ist nicht gegeben als Anderes, sondern Ich unterscheidet das Gegebne als Anderes von sich, es erfaßt sich im Unterschied von ihm; es spricht es aus, daß das Gegebne nicht Ich, sondern ein Anderes, als Ich ist. Dieß ist nur möglich durch den Act der Unterscheidung vom Gegebnen, damit sezt Ich das Gegebne als ein Anderes, als es, nemlich das Ich, ist. Das Gegebne ist also bereits verschwunden. Es ist das Andere des Ich geworden. Dieses Andere ist nur im unterscheidenden Act des Ich.

Wäre nun dieser Act nur ein einmaliger, einfacher, so würde er aufhören, Act zu sein; die Unterscheidung würde zu einem unmittelbaren Unterschiede, und das Andere wäre unmittelbar, und nicht blos als gesezt im Acte der Unterscheidung. Allein so ist es gesezt. Der Act der Unterscheidung, um Act zu sein, muß sich daher wiederholen, und zwar ins Unendliche. Denn würde er irgendwo stille stehen, so würde er erlöschen. Diese unendliche Wiederholung der einfachen Unterscheidung ist aber nicht möglich, ohne sie unendlich aufzuheben; um wieder jedesmal gesezt werden zu können, muß er jedesmal aufgehoben sein. Das Sezen des

Unterschieds muß sein Aufheben sein, und umgekehrt. Folglich sezt Ich in dieser unendlichen Wiederholung auf unendliche Weise sich selbst; denn das Andere ist vielmehr es selbst. Aber es sezt eben darin auch auf unendliche Weise ein Anderes, und wieder ein Anderes u. s. f., das Andere aber überhaupt ist das Reale. Folglich sezt Ich auf unendliche Weise sich selbst als alle Realität; denn es ist klar, daß, da hier die Sezung der Realität ins Unendliche geht, außerhalb derselben keine Realität mehr anzutreffen ist.

Die Sezung, die in diesem Aufheben aller Vorausſezung enthalten ist, wurde so eben negativ nachgewiesen. Sie muß sich aber aus dem Act der Unterscheidung selbst positiv ergeben. Ich unterscheidet ein Anderes von sich, so daß dieses Andere nur in diesem (thätigen) Unterscheiden ist. Indem es nur in diesem Unterscheiden ist, — der reinen Thätigkeit, als welche Ich ist, — ist es vielmehr Ich selbst. Ich sezt daher in diesem Unterscheiden sich selbst; aber dieses Sichselbstsezen ist vielmehr, als reines Unterscheiden, Sezen eines Andern u. s. f. ins Unendliche. Es ist daher die Sichselbstsezung des Ich und die Sezung des Andern in Einem eine unendliche, d. h. Eine Handlung in unendlich vielen.

§. 3.

Hiemit ist die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, gelöst. Denn das Unterscheiden des Gegebnen als eines Andern vom Ich ist die Aufhebung der Vorausſezung überhaupt. Dieses für sich ist die Handlung der Abstraction vom Gegebnen; denn diese besteht in nichts Anderem, als darin, daß Ich das Gegebne von sich stoßt, und sich in diesem reinen Vonsichstoßen erhält. Es ist aber klar, daß dieser Act von selbst schon die unendliche Sezung ist. Und ebenso schließt diese unendliche Sezung jenes Abstrahiren, als Unterscheiden, in sich. Sobald man dieses reine Unterscheiden genau denkt, sieht man, daß es ungetrennt und in Einem die (unendliche) Sezung und Aufhebung des Andern ist. Es kommt allein darauf an, zu bemerken, daß das Andere nur im

reinen Unterſcheiden geſezt iſt. — Der Begriff des Unterſcheidens führt leicht den Schein mit ſich, als ob Ich in dieſer Thätigkeit einem Andern ſich gegenüber ſtellte; allein Ich iſt es, welches daſſelbe unterſcheidet; Ich iſt in der That nichts anderes, als das reine Unterſcheiden ſelbſt. Daraus folgt, daß das Andere vielmehr Ich ſelbſt iſt. — Wer den Begriff des reinen Unterſcheidens nicht denkbar findet, weil ja doch ein Subject ſein müſſe, welches dieſe Thätigkeit äußere, der möge angeben, was denn das für ein Subject iſt, dem er dieſe Thätigkeit anheftet. Er wird daſſelbe doch nur durch eine Thätigkeit beſtimmen können, dieſer aber wieder ein Subject zu Grunde legen u. ſ. f. Und da dieſe Thätigkeit, als Thätigkeit des Ich, offenbar nichts anderes iſt, als das Unterſcheiden, ſo thut er hiemit nur daſſelbe, was wir thun, nur mit dem Unterſchiede, daß wir wiſſen, daß in dieſem Unterſcheiden ſelbſt das Subject geſezt iſt, das er verlangt. —

Die Unmöglichkeit, ein reines Unterſcheiden zu denken, kommt nur daher, daß man daſſelbe nicht vollſtändig denkt.

Wir haben aber nicht blos eine Aufhebung aller Vorausſezung, welche zugleich Sezung iſt, und umgekehrt, ſondern die Sezung, wie gefordert wurde, iſt zugleich Sezung aller Realität. Der geſtellten Aufgabe iſt alſo vollſtändig Genüge geſchehen.

§. 4.

Dieſer Anfang der Philoſophie iſt abſolut; die Philoſophie fängt ſchlechthin an. Er iſt grundlos, unbeweisbar; aber er bedarf auch keines Beweiſes. Beides, weil er eine Sezung iſt, die alle Vorausſezung aufhebt. Denn was eines Beweiſes fähig und bedürftig iſt, kann nur ein Saz ſein, der von einer Vorausſezung abhängig iſt. Aber indem die Nothwendigkeit dieſes Anfangs nicht eine bedingte iſt, hört ſie nicht auf, Nothwendigkeit zu ſein. Seine Nothwendigkeit iſt vielmehr abſolut, er iſt ſchlechthin gültig, weil er eine Sezung iſt, welche darin beſteht, alle Vorausſezung aufzuheben. Da der Anfang der Philoſophie — die Vorausſezungsloſigkeit — unmöglich bewieſen werden kann, und zugleich

auf absolute Gültigkeit Anspruch macht, so ist klar, daß es keinen andern Anfang der Philosophie gibt, als der ist, den wir aufgestellt haben; denn nur dieser entspricht jenen Forderungen.

Da jeder Saz, der einen Beweis verlangt, von einer Voraussezung abhängig ist, diese aber selbst wieder ihre Nothwendigkeit von einer andern Voraussezung entlehnt u. s. f. ins Unendliche, so sind alle Säze, die so entstehen, nur hypothetisch nothwendig, d. h. nur dann, wenn wir auf eine Sezung kommen, welche nicht wieder Voraussezung und doch nothwendig ist. Von dieser Sezung hängt daher die Nothwendigkeit und somit die Wahrheit unseres Wissens, und die Möglichkeit, zu beweisen, überhaupt ab.

Es ist klar, daß das Aufheben aller Voraussezung nicht selbst wieder eine bloße Voraussezung sein kann. Beides widerspricht sich unmittelbar. Es ist daher die Sezung, welche mit diesem Aufheben ganz zusammen fällt, keine bloße Voraussezung.

Die Einwendungen gegen unsern Anfang könnten also nur geltend machen, entweder, daß in demselben alle Voraussezung nicht aufgehoben sei, oder daß überhaupt alle Voraussezungen aufzuheben nicht möglich, oder nicht erlaubt sei. Was das Erste betrifft, so ist die Abstraction vom Gegebnen eben dadurch rein und vollständig, oder alle Voraussezung ist in ihr aufgehoben, wenn das Gegebne als das Andere des Ich aufhört, außerhalb der Thätigkeit des Ich zu sein. Fällt das Andere aber ganz in die unterscheidende Thätigkeit des Ich hinein, so ist klar, daß das Gegebensein überhaupt völlig verschwindet. — Was das Zweite betrifft, so wird man an der Möglichkeit, alle Voraussezungen aufzuheben, nicht mehr zweifeln können, wenn sie factisch aufgehoben sind. Sie sind aber factisch aufgehoben, wenn ihre Aufhebung zugleich absolute Sezung ist. Daß aber Voraussezungen überhaupt nothwendig seien, widerlegt sich unmittelbar selbst. Denn eine solche Voraussezung wäre schlechthin gültig; schlechthin gültig aber ist nur eine Sezung, die alle Voraussezung aufhebt, also das Gegentheil aller Voraussezung. Oder: wenn Voraus-

sezungen überhaupt nothwendig sind, so ist die Thätigkeit des Voraussezens nothwendig. Diese Thätigkeit ist es, durch welche erst das Vorausgesezte ist. Sie hebt aber, weil sie erst voraussezt, nothwendig zuvor alles Vorausgesezte auf. Um also einzusehen, daß absolute Voraussezungen unmöglich sind, darf man nur im Vorausgesezten die Thätigkeit des Voraussezens festhalten. Diese Thätigkeit ist aber nichts anderes als das reine Unterscheiden selbst, eben sofern sie Thätigkeit ist. Denn das Vorausgesezte ist nur im Voraussezen. Es unterscheidet sich aber von jenem reinen Unterscheiden nur durch den Widerspruch, daß in ihm die unterscheidende Thätigkeit ebenso sehr zur Unmittelbarkeit des Andern erlischt, als es diese Thätigkeit als solche ist. — So ist es in dem Voraussezen selbst enthalten, daß es das Voraus überhaupt negirt, und selbst alle Voraussezung aufhebt. Indem wir dieß im Voraussezen selbst entdeckt haben, wird wohl die Aufhebung aller Voraussezung für immer unangefochten bleiben.

§. 5.

Der Anfang der Philosophie ist das reine Ich; seine Analyse, wie sie §. 2. gegeben ist, ist nichts anderes als eine Analyse des reinen Ich. Rein ist es, weil es, was es ist, nur als sein Thun ist. Das reine Ich ist daher Eine Handlung in unendlich vielen, so daß jede einzelne nur Handlung ist, indem sie zugleich alle ist, und die Einheit der Handlung selbst in der Form der Vielheit sich darstellt. —

Das reine Ich ist absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, nicht als unmittelbares Sein, sondern als thätige, d. h. als unendliche Wiederholung der einfachen Unterscheidung. Denn diese Identität ist (§. 2.) nur als reines Unterscheiden. Es ist daher falsch, sie als reine Indifferenz, oder als reines Sein aufzufassen. Denn damit wäre die Thätigkeit des reinen Unterscheidens in der Identität erloschen, was sich widerspricht, da die absolute Identität nur als das reine Unterscheiden selbst ist. Sie ist nur darum absolut, weil diese Thätigkeit ihre wesentliche Form

ist, in der sie ist. Denn absolut ist dasjenige, dessen Gegentheil kein Gegentheil mehr ist. Diese Form der absoluten Identität ist daher ihr Sein, und umgekehrt, auf gänzlich unzertrennliche Weise. — Die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist daher absolut productiv; und sie ist dieß nur als unendliche Thätigkeit, d. h. als reines Unterscheiden, das sich unendlich aufhebt und unendlich sezt. Oder sie ist nur als unendlicher Wechsel der Unterscheidung und Ineinssezung. Dadurch allein wird dem immerfort drohenden Erlöschen der reinen Unterscheidung zur unmittelbaren Identität und zum unmittelbaren Unterschied, welches beides nothwendig verknüpft ist, vorgebeugt.

Weil der Anfang der Philosophie die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist, so kann die Aufgabe, den Anfang der Philosophie zu finden, auch als die Aufgabe bestimmt werden, diese Identität zu finden. Es könnte gezeigt werden, daß die Voraussezungslosigkeit nur ist als diese Identität. Es ist leicht, dieß zu zeigen. Eine Voraussezung ist als Gegebnes ein Anderes, als Ich, das für das Ich ist ohne sein Thun. Die Voraussezung überhaupt aufheben heißt also nichts anderes, als das Andere nur im Thun des Ich gesezt sein lassen. Dieß aber ist absolute Identität des Subjectiven und Objectiven.

§. 6.

Die Entwicklung dieser Identität, durch welche das System der Philosophie entsteht, ist daher nur die Entwicklung der absoluten Thätigkeit des Ich, oder sie ist nur diese Thätigkeit selbst. Die Philosophie geht aus dieser Thätigkeit nicht heraus; nur durch diese Thätigkeit geschieht es, daß Ich in der Philosophie in Verhältniß zu einem Object tritt, oder sich selbst Object wird. Würde die Philosophie je aus dieser Thätigkeit herausgehen, und von einem Objecte sprechen, ohne durch diese Thätigkeit selbst zu diesem Objecte gelangt zu sein, sie würde aus ihrer Rolle fallen, und ihr Fundament, die Voraussezungslosigkeit, oder die absolute Identität und damit sich selbst aufgeben.

Die Philoſophie iſt daher nothwendig Idealismus. Aber weil in ihr für das Ich jeder Gegenſaz eines Andern, jede Schranke eines Nichtich verſchwunden iſt, weil ſie in der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ſteht, iſt ſie nicht blos ſubjectiver Idealismus, ſondern als abſoluter Idealismus zugleich Realismus.

Die Philoſophie geht gänzlich a priori zu Werke, weil ſie nur durch das Medium der freien Thätigkeit des Ich das Object erblickt. Würde ſich an irgend einem Punkt ihr aprioriſcher Standpunkt in einen aposterioriſchen verwandeln, ſo würde ſie, als Philoſophie, aufhören; die realen Wiſſenſchaften, welche nicht Philoſophie ſind, würden an ihre Stelle treten. Die Philoſophie iſt daher im Unterſchiede von den realen Wiſſenſchaften die Eine, ideale Wiſſenſchaft, indem ſie es mit dem Objecte nur zu thun hat, ſofern daſſelbe durch die Thätigkeit des Ich geſezt wird. Da aber in unſerem Anfang das Ich ſelbſt nichts anderes iſt, als das unendliche Streben nach dem Object, ſo wird der Verlauf der Philoſophie eben darin beſtehen, dieſes Streben zu erfüllen, und es läßt ſich hier wenigſtens vorausſichtlich annehmen, daß irgendwo die Philoſophie im Realen als ſolchem endigen werde. Wir müſſen daher die Philoſophie, als ideale, völlig aprioriſche Wiſſenſchaft von den realen Wiſſenſchaften beſtimmt ausſcheiden. Dieſe beſtimmte Ausſcheidung erſt läßt uns den Frieden der Philoſophie mit den realen Wiſſenſchaften hoffen.

Die Philoſophie iſt nur auf die angegebne Weiſe eine immanente Wiſſenſchaft, denn ihr Gegenſtand iſt das abſolute Ich ſelbſt, und nur dieſes. Ihr Gegenſtand iſt daher auf keine Weiſe transſcendent. Und die Form ihrer Entwicklung, ihrer Syſtematiſirung iſt eben das Thun des Ich ſelbſt, in welches nichts Gegebnes hereinfallen kann. — Die Philoſophie iſt nur als Idealismus immanente Wiſſenſchaft, ſie iſt daher nur als Idealismus Syſtem κατ' ἐξοχήν; denn Syſtem und immanente Wiſſenſchaft ſind völlig identiſche Begriffe.

§. 7.

Dieser Anfang der Philosophie ist nur Anfang. Um in die Philosophie hineinzukommen, muß man also zum Wenigsten diesen Anfang gefaßt haben. Alle weiteren Operationen der Philosophie beruhen nur auf ihm. Die Forderung vorerst, um überhaupt zu philosophiren, in diesen Anfang einzugehen, enthält jedoch nicht die Forderung einer intellectuellen Anschauung, sondern sie ist nur die Forderung, die einfache Reflexion zu machen, daß Ich das Gegebne als ein Anderes von sich unterscheidend das Andere eben nur in diesem Unterscheiden hat. Es findet hier noch keinerlei Art von Anschauung Statt: sondern diese, in ihrem bestimmten Begriffe gedacht, tritt, wie wir sehen werden, erst später auf. Das reine Ich des Anfangs ist noch nicht Anschauung, sondern reines, unendliches Denken, in welchem die Differenz der Anschauung noch nicht ist. Sofern aber Fichte und Schelling in der Forderung der intellectuellen Anschauung eben das Unterscheiden des Subjects und Objects als Act gefordert haben, sofern also dieser Act als das Wesen der intellectuellen Anschauung festgehalten wird, wie er es denn wirklich ist, so bleibt es dabei, daß ohne dieses Wesen der intellectuellen (productiven) Anschauung nicht in die Philosophie hineinzukommen ist.

Wer nicht im Stande ist, jenes Unterscheiden als Act aufzufassen, und, was dasselbe ist, sich selbst als diesen Act festzuhalten, der ist ausserhalb der Philosophie, und keine propädeutischen Mittel werden vermögen, ihm zu diesem Acte hinaufzuhelfen. Es gibt keine Leiter zur Philosophie; denn sie entsteht nur da, wo ich mit einem Male alles Gegebne von mir werfe. Es hilft kein Widerstreben; man muß sich, um zu philosophiren, geradezu ins Absolute stürzen, nur daß dieses Absolute nicht ein Object, sondern das reine Ich selbst ist. Nur der Entschluß, alle Voraussezungen ein für alle Mal aufzugeben, macht den Philosophen; aber doch nicht blos dieser Entschluß, als Act des Willens, sondern zugleich die Reflexion über diesen Entschluß, das Denken

dieſes Willens, d. h. die Bemerkung, daß jenes Aufgeben, jene Abſtraction nicht ein Anderes, das an und für ſich iſt, negirt, ſondern vielmehr als reines Unterſcheiden das Andere überhaupt ſezt, und Ich darin die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, macht die eigentliche philoſophiſche Kunſt aus. Dieſe Reflexion aber iſt es, welche gleich von vornherein von der Philoſophie gefordert wird.

Die Philoſophie beginnt nur durch Freiheit, und zwar durch abſolute Freiheit, in welcher Ich am Andern keine Schranke mehr hat, ſondern in ihm nur auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt erblikt. Die Philoſophie iſt daher in ihrer Entwicklung durch und durch ein Werk der Freiheit; die Freiheit iſt der reine, unvermiſchte Stoff, aus dem ſie, indem ſie ſelbſt ihr eigener Stoff iſt, ſich erbaut. Es wird bald deutlich werden, warum dieſe Freiheit, welche der Anfang der Philoſophie iſt, mit Recht ein Stoff genannt werden kann, durch deſſen Organiſirung ſie ſich erſt realiſirt.

Die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, indem ſie iſt, nur durch ſich ſelbſt; es iſt ſchlechthin unmöglich, daß ſie durch Anderes auſſer ihr vermittelt werde. Es iſt aber falſch, deßhalb von ihr zu behaupten, daß ſie eine unmittelbare Identität ſei. Sie iſt durch ſich ſelbſt, ſofern ſie abſolut productiv iſt. Dieß iſt ſie in der Form, in der ſie am Anfang geſezt iſt. Wäre ſie nicht ſo ſchon am Anfang geſezt, ſie könnte unmöglich weiterhin ihre Productivität entwickeln.

§. 8.

Die Aufhebung aller Vorausſezung, welche zugleich abſolute Setzung iſt, iſt in dem berühmten Saze des Carteſius: dubito, cogito, ergo sum, und in ſeiner Lehre von Gott, als dem Erkenntnißprincip des Realen, ausgeſprochen.

Allein für's Erſte iſt bei ihm die Form der Aufhebung der Vorausſezung überhaupt nicht richtig gefaßt. Denn wenn ich auch bemerkt habe, ſchon oft geirrt zu haben, ſo iſt dieß durchaus

kein Grund, Alles, was ich bisher für wahr gehalten, aufzuheben; ebensowenig, daß ich zwischen den Vorstellungen im Traume und denen, die ich wachend habe, nicht zu unterscheiden im Stande bin. Denn daß ich im Stande bin, beide zu unterscheiden, hat Carteſius ſelbſt am Ende der ſechsten Meditation ſehr gut gezeigt. Dieſe Unterſcheidung konnte er aber ſogleich machen, ohne vorher ſeinen Zweifel im cogito ergo sum und durch den Beweis der Realität der Idee Gottes aufgehoben zu haben. — Daß aber irgend ein böswilliger Dämon mich fortwährend täuſchen könne, dieß iſt nicht blos ein hyperboliſcher, ſondern höchſt abergläubiſcher Zweifelsgrund, und Carteſius hatte vor allen Dingen an der Exiſtenz eines ſolchen Gottes oder Dämons zu zweifeln.

Allein den Vorſtellungen die Realität abzuſprechen, iſt überhaupt nicht die Form, in welcher alle Vorausſezung aufgehoben wird. Denn für's Erſte ſind nun dieſe Vorſtellungen ſelbſt die Vorausſezungen, welche negirt werden müſſen. Für's Zweite enthält dieſe Form der Aufhebung einen Dualismus der (bloßen) Vorſtellung und einer jenſeitigen, an ſich ſeienden Realität, welcher gerade vernichtet werden ſollte. Dieſer Dualismus iſt die reine Vorausſezung ſelbſt; denn das Gegebne wird in ihm als ein von dem Ich ſchlechthin unterſchiednes Anderes auſſerhalb des Ich ſtehen gelaſſen. Er bleibt bei der Aufhebung aller Vorausſezung nur auf halbem Wege ſtehen; er unterſcheidet zwar das Gegebne als ein Anderes vom Ich, aber ſo, daß es als vom Ich unterſchieden — ſtehen bleibt. Carteſius hat alſo den Act der Unterſcheidung nicht bemerkt, durch welchen Ich das Gegebne als von ihm Unterſchiednes ſezt, und ſofort Ich als vorſtellendes, als in ſeinen Vorſtellungen ſeiner ſelbſt bewußtes dualiſtiſch getrennt von dem Gegebnen, als einem Andern, als Ich, und deßhalb dem Ich nur die Realität übrig gelaſſen, daß es in ſeinen Vorſtellungen ſeiner ſelbſtbewußt iſt, in dieſen ſich ſelbſt ſezt. Das Denken in cogito, ergo sum, hat ihm nur die Bedeutung, daß Ich in ihm, ſich unterſcheidend vom Gegebnen, vielmehr nur unterſchieden iſt von demſelben, und ſo an der Realität der Vorſtellungen zwei-

felnd das Reale selbst für sich ausserhalb des Ich stehen läßt, und in seinen Vorstellungen eben nur sich als selbstbewußtes hat.

Indem diese Aufhebung aller Voraussezung es nur bis zur Trennung, zum Dualismus des Ich und des Andern bringt, ist daher die Sezung, die in derselben enthalten ist, — ergo sum —, keine Sezung, sondern sie bleibt bei der Aufhebung selbst stehen. Wäre sie eine Sezung, es müßte nicht blos Ich, sondern zugleich das Reale in ihr gesezt sein.

Es bedarf daher einer Sezung, durch welche die Realität der Vorstellungen wiederhergestellt wird. Diese ist die Existenz eines wahrhaftigen Gottes. Der ontologische Beweis derselben, indem in ihm das Denken Gottes und das Denken seiner Existenz ganz zusammenfallen, sezt offenbar das reine Denken selbst als Princip dieser Realität, so daß also dasselbe Denken, welches alle Voraussezung aufhebt, zugleich auch die absolute Sezung ist. Allein theils ist für Carteſius das Denken des Wesens Gottes, das zugleich ein Denken seines Seins ist, nur ein subjectiver Act, durch welchen nur ich mir die Ueberzeugung von der Existenz Gottes verschaffe, welcher für sich ohne diesen Act ist, theils wird in einem andern Beweis ausdrücklich von meiner Idee Gottes als einer Wirkung gesprochen, die eine reale Ursache voraussezе. Zudem ist diese Sezung als absolute mit der Realität des Andern als solchen in keinen wahren Zusammenhang gebracht, sondern sie ist eine von dieser schlechthin verschiedene transscendente Realität, von welcher dann erst vermittelst der Wahrhaftigkeit die Realität des Andern als Ich, auf welche meine Vorstellungen Anspruch machen, abgeleitet wird.

Daraus folgt, daß Carteſius die Aufhebung aller Voraussezung und die mit dieser nothwendig verbundene Sezung in keinen innern Zusammenhang zu bringen weiß. Diese leztere muß daher nothwendig wieder auf Voraussezungen beruhen. Dieser Mangel an Zusammenhang drükt sich einfach darin aus, daß die Sezung, das Princip der Realität, selbst über das Ich in ein transscendentes Wesen hinausfällt.

Carteſius hat daher die Aufgabe der Philoſophie in ihren zwei weſentlichen Elementen, — abſolute Sezung und Aufhebung aller Vorausſezung — , aufgefaßt, aber beiden ihre wahre, innere Einheit nicht zu geben gewußt.

§. 9.

Die kantiſche Kritik, indem ſie die Gegenſtände ſich nach den Begriffen (a priori) richten läßt, indem ſie das Erkennen ſelbſt vorher unterſucht, ehe ſie daran geht, die Gegenſtände zu erkennen, beruht offenbar, wenn ſie es auch nicht ausdrücklich ſagt, auf einer Aufhebung aller Vorausſezung, um von dieſer aus, und zwar vom Ich ſelbſt aus, erſt zur Realität zu kommen.

Durch den Gegenſaz der Erſcheinungen (Vorſtellungen) und des Dings an ſich hat Kant factiſch jene Aufhebung aller Vorausſezung vollzogen, durch welche Ich das Gegebne als ein ſchlechthin Anderes von ſich unterſcheidet. Aber dieſe Unterſcheidung iſt ihm unmittelbar zu einem bloßen Unterſchiedenſein erloſchen.

Kant unterſcheidet ſich aber von Carteſius darin, daß er Ich ſelbſt, nicht irgend ein transſcendentes Weſen, zum Princip der Realität macht.

Daraus folgt unmittelbar, daß jene Unterſcheidung der Erſcheinungen als Vorſtellungen vom Ding an ſich ebenſo aufgehoben, als geſezt wird. Denn iſt Ich ſelbſt das Princip der Realität des Andern, gewinnen wir durch die Categorieen, als Handlungsweiſen des Ich, eigentliche Erkenntniß, ſo daß dadurch der Scepticismus widerlegt ſein ſoll, ſo iſt klar, daß Ich die Realität überhaupt nicht als Ding an ſich von ſich ausgeſchieden hat, ſondern, was es von ſich ausgeſchieden zu haben ſcheint, vielmehr als reine Thätigkeit ſelbſt iſt.

Man hat neuerdings die kantiſche Philoſophie als den vollendeten Scepticismus bezeichnet. Dieß Urtheil iſt ziemlich einſeitig. Sie iſt allerdings Scepticismus, ſofern ſie am Gegenſaz der Vorſtellungen und des Dings an ſich feſthält; aber ſie wider-

legt auch den Scepticismus durch den Idealismus, welcher das Ich selbst zum Princip der Realität erhebt, und in der That die einzig wahre Widerlegung des Scepticismus ist.

Die kantische Unterscheidung der Erscheinungen als bloßer Vorstellungen und des Dings an sich, so unphilosophisch sie ist, kann doch dazu dienen, uns zu erinnern, daß wir zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nur gelangen können, indem wir das Gegebne als ein schlechthin Anderes vom Ich unterscheiden. Sie kann uns auf den nothwendigen Act der Unterscheidung, in welchem allein diese Realität ist, aufmerksam machen.

Unmittelbar jedoch liegt der Begriff, den ich als Anfang aufgestellt habe, in der Forderung einer Synthesis a priori. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragt Kant, und macht von der Beantwortung dieser Frage die Existenz der Metaphysik abhängig. Diese Stellung der Frage aber, insofern durch sie die aprioriische Synthesis eines Begriffs mit einem andern gefordert wird, sezt schon das gegenständliche Denken voraus, das doch durch diese Synthesis erst möglich werden soll. Wir müssen also fragen, nicht: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? sondern: wie ist eine Synthesis a priori möglich? Wir konnten unmittelbar in dieser Frage die Aufgabe, den Anfang zu finden, ausdrücken. Es ist aber klar, daß eine Synthesis eine Antithesis voraussezt, und daß die Synthesis nur dann a priori geschieht, wenn das, was sie verbindet, selbst a priori gesezt ist. Folglich ist die Frage: wie ist eine Synthesis a priori möglich? ganz dieselbe mit der: wie ist eine Antithesis a priori möglich? und von der leztern gar nicht zu trennen. Es hat sich uns gezeigt, daß die eine nur durch die andere möglich und wirklich ist. Denn eine reine Antithesis wäre nicht, ohne daß sie zugleich reine Synthesis wäre, und umgekehrt. —

§. 10.

Daß Ich das Princip der Realität sei, dieß haben Fichte und Schelling mit Recht als den wahren Geist der kantischen Philosophie behauptet.

Fichte fordert an die Philosophie, daß sie von einem absoluten, schlechthin unbedingten, Grundsaz, welcher der Grundsaz alles menschlichen Wissens sei, ausgehen solle. — Sofern dieser Grundsaz nicht ein bloßer Saz, sondern eine Thathandlung ist, kann gegen die Aufstellung eines solchen Grundsazes nichts eingewendet werden. Es kann nur die Frage sein, ob Fichte auf dem richtigen Wege zu diesem Grundsaze gelangt, und ob dieser Grundsaz, so wie er ihn aufstellt, den Erfordernissen eines absoluten, schlechthin voraussezungslosen Grundsazes, der eben deßwegen der Grundsaz alles menschlichen Wissens ist, entspricht.

Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseins, sagt Fichte, wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt, nemlich eben jene Thathandlung als Grundlage alles Bewußtseins, welche der absolute Grundsaz ausdrücken soll. — Hiezu bedarf Fichte der Regeln der Reflexion und Abstraction. Diese sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesezt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsaze, dessen Aufstellung blos unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dieß ist ein Zirkel, aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. Allein nicht blos diese Regeln, sondern der Saz (A=A), von welchem aus jene Thathandlung durch Abstraction gewonnen werden soll, wird blos bittweise angenommen, auch dieser Saz, so wie die Gesezе der Logik überhaupt, müssen erst aus jenem absoluten Grundsaze abgeleitet werden. Indem sich die Aufsuchung dieses Grundsazes selbst auf die Richtigkeit dieser Gesezе stüzt, welche doch selbst von ihm erst ihre Richtigkeit erhalten, hat die ganze Wissenschaftslehre blos problematischen Werth. Dieß widerstreitet der Absolutheit ihres Grundsazes, vermittelst deren sie selbst in ihrem ganzen Umfange auf absolute Wahrheit Anspruch macht. Der absolute Grundsaz kann also nicht durch Abstraction von einem als allgemeingültig angenommenen Saze gefunden werden. Das

heißt: dieſe Abſtraction von etwas Angenommenem kann nicht eine Handlung ſein, die ſelbſt verſchieden iſt von der abſoluten Thathandlung, die gefunden werden ſoll. Dieſe Verſchiedenheit macht es aus, daß das Angenommene und die Regeln der Abſtraction ſelbſt als Vorausſezung auftreten. Die Thathandlung muß vielmehr in ſich ſelbſt die Abſtraction vom Gegebnen und die Reflexion auf das in dieſer Abſtraction Geſezte ſein. Hiemit verſchwindet jener Zirkel, der offenbar zeigt, daß man den unrichtigen Weg eingeſchlagen hat, um zu jener Thathandlung zu gelangen.

Es folgt daraus, daß der erſte Grundſaz, welchen Fichte aufſtellt, das Ich ſezt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Sein, den Forderungen eines abſoluten Grundſazes nicht entſpricht. Denn dieſe Sezung enthält nicht in ihr ſelbſt die Aufhebung aller Vorausſezung, die Unterſcheidung des Gegebnen als eines ſchlechthin Andern, als Ich iſt. Sie iſt aber eben darum auch keine Sezung, Sezung einer Realität, denn Realität iſt in dieſer Sezung nur, indem ſie ein ſchlechthin Anderes ſezt, als Ich, ſo daß Ich nur ſo ſich ſelbſt ſezt. Realität iſt nur in der Einheit des Ich und des Andern. Der Saz: Ich bin Ich, und Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, iſt in der That nur die Form der Identität in A = A; er iſt ohne allen Gehalt. Gehalt hätte er nur, wenn Subject und Prädikat wirklich geſezt würden; dazu aber iſt nothwendig, daß das Prädikat als non A, als ein vom Subject ſchlechthin unterſchiedenes, und das Subject als ein mit dieſem non A ſchlechthin identiſches geſezt wird. Dieß iſt die einzige Form, in welcher nicht die bloße formelle Identität des Subjects und Prädikats, ſondern ſie ſelbſt und zwar als Eine Realität geſezt werden können. Wird dieſe Unterſcheidung überſehen, wie in dem Saze: Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, der Fall iſt, ſo hat man zwar an dem Begriff des Ich als reiner Handlung das wahre Princip der Realität; aber dieſe Handlung wird zur bloßen Form der Identität A = A, Ich = Ich, in welcher keine Realität geſezt, über die Realität des A ſelbſt nichts ausgemacht iſt.

Daraus ergibt sich von selbst die Nothwendigkeit des zweiten Grundsazes. Denn Ich muß sich als Handlung äußern, dieß ist nur der Fall in der reinen Unterscheidung oder Entgegensezung; in Ich = Ich ist keine Handlung.

Aber wie der erste Grundsaz darin gefunden wird, daß ein Identischsezen im empirischen Bewußtsein vorkommt, so „kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiß der Saz — A nicht = A, unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, ein Entgegensezen vor.“ Hätte Fichte beide Handlungen nicht getrennt, und in zwei Grundsäze auseinandergestellt, so hätte er es sich ersparen können, diese Handlungen als vorkommend zu finden. Er weiß es selbst, daß sie nicht als Handlungen vorkommen; die Logik sagt nur, falls ein A ist, ist es A; falls ein non A ist, ist es non A. Aber die Sezung des A, und des non A, das reine Entgegensezen, ist in diesen Gesezen auf keine Weise zu finden. Will ich in dem einen Saze für sich die Sezung des A, in dem andern die Entgegensezung finden, so bin ich unwillkürlich in der Antinomie befangen, indem ich A seze, nicht seine Realität, sondern nur die Form seiner Identität zu sezen, und indem ich non A seze, nicht non A zu sezen, schlechthin entgegenzusezen, sondern non A selbst vorauszusezen. Denn das Eine ist nur Handlung, indem es zugleich das Andere ist. Ich kann die Realität des Subjects (A) nur sezen, indem ich die Realität des Prädikats als non A seze. Und nur dadurch ist das so gesezte Subject und das so gesezte Prädikat, Ich; denn nur so ist das Subject und Prädikat selbst nur als Handlung; während Ich = Ich offenbar nicht Ich, sondern nur A = A, und das Nichtich als solches, obwohl nur im Entgegensezen des Ich, doch ausserhalb desselben an und für sich, somit hier ein Handeln eben so sehr ist, als nicht ist. Es muß jedoch bemerkt werden, daß Ich im zweiten Grundsaze seine Natur, Handlung zu sein, erst bestimmter ausdrückt; erst hier ist Ich, und darum das Entgegengesezte ein Nichtich; aber in dieser Entgegensezung ist Ich vielmehr vorausgesezt. Der zweite Grundsaz hängt also von

dieſer Vorausſezung ab; als dieſes Vorausgeſezte iſt aber Ich nur A = A, und das Entgegengeſezte ſomit nur non A; folglich iſt auch hier das Ich nicht.

Der zweite Grundſaz iſt der Sache nach die weſentliche Form, in welcher Realität geſezt wird. Aber da ſchon im erſten die Sezung für ſich vollendet iſt, ſo wird im zweiten vielmehr Nichtrealität geſezt. Und doch gibt es nur unter Vorausſezung deſſelben überhaupt einen Gegenſtand. Alſo iſt die erſte Sezung für ſich nicht vollendet, ſondern ſie bedarf, um Sezung zu ſein, der Entgegenſezung.

Daraus folgt, daß beide vereinigt werden müſſen, welches im dritten Grundſaze geſchehen ſoll. „Wie laſſen A und — A, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation ſich zuſammendenken, ohne daß ſie ſich vernichten und aufheben?“ Es wird ein Theil der Realität d. i. derjenige, der dem Nichtich beigelegt wird, im Ich aufgehoben. Sie müſſen ſich in die Realität theilen. Ich ſowohl als Nicht-Ich wird theilbar geſezt, aber im untheilbaren, abſoluten Ich, weil das Bewußtſein einig iſt.

Dieſes untheilbare Ich widerſpricht aber ſeiner Theilbarkeit. Denn untheilbar iſt es, ſofern es als abſolute Realität ſchlechthin es ſelbſt iſt; theilbar aber iſt es, ſofern es von ſeiner Realität einen Theil an das Nicht-Ich abgibt. In jenem iſt das Sezen und Entgegenſezen ſchlechthin Eins und identiſch; in dieſem ſind ſie getrennt. In jenem haben wir eine abſolute Sezung, eine abſolute Realität, in welcher keine Theilung, keine Beſchränkung iſt; in dieſem eine nur getheilte, nur beſchränkte Realität. — Dieſer Widerſpruch entſteht eben daraus, daß Sezen und Entgegenſezen als urſprünglich verſchieden gefaßt werden. Und dieß iſt der ganze Fehler, den Fichte gemacht hat. Daher drei Grundſäze; dieſe Mehrheit von Grundſäzen entſteht nur dadurch, daß der Fehler, der im erſten liegt, im zweiten und ſofort der Fehler der Trennung beider im dritten corrigirt wird. Aber dieſe Correction wird nicht als ſolche mit Bewußtſein vollzogen, und die Trennung als wahre zugleich feſtgehalten. Wir müſſen ſie mit

Bewußtſein vollziehen, dann wird ſich uns wirklich Ein abſoluter Grundſaz (oder beſſer eine Grundſezung) ergeben. Wir werden dann ein abſolutes Ich erhalten, in dem die Einheit des Sezens und Entgegenſezens nicht blos behauptet iſt, ſondern welches in der Bewegung der abſoluten Unterſcheidung die abſolute Sezung vollzieht. Dazu aber gehört, daß jene Thathandlung ſelbſt iſt als Abſtraction vom Gegebnen als einem Andern, und als Reflexion darauf, daß das Andere in dieſem Act der Unterſcheidung des Gegebnen als eines Andern ſelbſt geſezt iſt. —

Auf dieſe Weiſe verſchwindet uns das Fichte'ſche Nichtich gänzlich. Wir haben einen abſoluten Idealismus, der zugleich Realismus iſt, während die Fichte'ſche Philoſophie ſubjectiver Idealismus iſt, und nur vermittelſt des Nichtich, das ebenſo auſſerhalb des Thuns des Ich, als in ihm iſt, alſo dogmatiſch Realismus zu ſein behauptet. „Dies, daß der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes auſſer ſich ſezen muß (ein Ding an ſich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſei (ein nothwendiges Noumen ſei) iſt derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“ Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre S. 268. Vgl. S. 267. Dieſe unendliche Erweiterung iſt die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, ſein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Dieſe Thätigkeit muß in irgend einem Punkte angeſtoſſen, und in ſich ſelbſt zurückgetrieben werden. Aber daß dieß geſchehe, läßt ſich nach Fichte aus dem Ich ſchlechterdings nicht ableiten; es läßt ſich nur darthun, daß es geſchehen müſſe, wenn ein wirkliches Bewußtſein möglich ſein ſoll. Es iſt jedoch nichts einfacher, als dieſes Zurückkehren des Ich zu ſich unmittelbar in jenem unendlichen Hinausgehen ſelbſt zu entdecken, ohne einen äuſſern Anſtoß poſtuliren zu müſſen. Denn dieſes Hinausgehen iſt nichts anderes, als der Act des reinen Unterſcheidens. Da dieſer Act eben Ich, und das Andere, das unterſchieden wird, eben nur in dieſem Acte iſt, ſo iſt klar, daß Ich in dieſem Hinausgehen eben ſo in ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt, eben

nur sich selbst sezt. Oder vielmehr dieses Hinausgehen selbst ist nichts anderes als der unendliche Wechsel, in welchem Ich, ein Anderes unterscheidend, sich selbst sezt, sofort wieder unterscheidet u. s. f. Und die Rückkehr ist in diesem Hinausgehen selbst gesezt, da sie in demselben unendlich wiederholt wird, — nicht aber von aussen her. — Uebrigens schließt der Begriff des praktischen Ich, als des unendlichen Hinausgehens, (als Identität der centripetalen und centrifugalen Richtung), durch welches erst das theoretische möglich ist, schon eine Einheit des Sezens und Entgegensezens in sich, welche höher ist, als das in den drei Grundsäzen enthaltene Verhältniß derselben. Man sehe den wichtigen Abschnitt von S. 256. an.

Das praktische Ich ist der Grund des theoretischen; dieser Saz enthält das Princip der wahren Philosophie. Die Aufhebung der Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, in welcher Trennung die Kantische Philosophie stehen blieb, war der erste Gedanke, der für die Vollendung der Philosophie entscheidend sein mußte. Und Fichte hat denselben ausgesprochen.

Fichte hat die wesentlichen Elemente, die zu einem absoluten Grundsaz erforderlich sind, in ihrer ganzen Reinheit als Elemente des Ich selbst herausgestellt; aber er hat sie nicht in ihrer ursprünglichen Einheit aufgefaßt.

§. 11.

Die Schelling'sche Philosophie beruht auf dem Begriffe der ursprünglichen Identität des Sezens und Entgegensezens, des Handelns und Leidens. Darin findet Schelling den Kern des transscendentalen Idealismus (Philosoph. Schriften I. 284.), daß die Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andere, wodurch wir (activ) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensezen, Eine und dieselbe Handlung unseres Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und activ, zugleich bestimmt und

bestimmend sind, kurz, daß Eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt. — Es ist dasselbe, wenn Schelling vorher S. 225. sagt: der Geist ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Der Geist (S. 227.) ist selbst nichts anders, als Thätigkeit und Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht."

Wäre nun diese ursprüngliche Identität des Idealen und Realen als solche nur als ihre Unterscheidung, so ließe sich nicht denken, wie Schelling zwei Grundwissenschaften der Philosophie, die Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie aufstellen konnte, von welchen jene vom Subjectiven als dem Ersten und Absoluten ausgeht, um das Objective aus ihm entstehen zu lassen, diese das Objective zum Ersten macht, um das Subjective aus ihm abzuleiten. Es folgt somit aus dieser Trennung, daß jene ursprüngliche Identität den Act der Unterscheidung selbst nicht in sich gesezt enthält. Sie ist vielmehr reine Identität, reines Subject-Object, in welcher die Unterscheidung verschwunden ist. Ich fordere, sagt Schelling (Zeitschrift für spekulative Physik II. B. 1. H. S. 122), zum Behuf der Naturphilosophie die intellectuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber ausserdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraction, welche mir das rein Objective dieses Acts zurückläßt, welches an sich bloß Subject-Object, keineswegs aber = Ich ist. Was Schelling hier sagt, wird deutlich, wenn wir den eigentlichen Grund des Verschwindens der Unterscheidung (durch welche eben die absolute Identität Ich ist) auffassen. Dieser Grund liegt in der ursprünglichen Identität des Subjectiven und Objectiven selbst, d. h. darin, daß Ich in der reinen Unterscheidung unmittelbar die Identität erfaßt. Also gerade indem die Unterscheidung des Ich vom Andern als absoluter Act gefaßt wird, wodurch aller Gegensaz der Vorstellungen und des Dings an sich, des Ich und Nichtich, gänzlich verschwindet, verschwindet dieser Act selbst, und das reine Subject-Object, das nicht Ich ist, sondern Natur, bleibt zurück.

Darum hat Sch. in dem „Anhang zu dem Aufſaz des Herrn Eſchenmayer u. ſ. f.“, einer Abhandlung, welche ſehr geleſen zu werden verdient, vollkommen Recht, es für ein Mißverſtändniß zu erklären, daß er die Natur vorausſeze. — Es iſt deßhalb natürlich, daß für ihn der Idealismus der Natur der urſprüngliche iſt, der Idealismus des Ich der abgeleitete. Denn das Subject-Object, welches Anſchauen, Bewußtſein iſt, kann nur aus dieſem reinen Subject-Object der Natur, als der urſprünglichen Identität, abgeleitet werden.

Schelling alſo iſt der Erſte, welcher den Act des Unterſcheidens als reinen Act, auſſerhalb deſſen das Objective gar nicht iſt, gefaßt hat. Aber der Fehler, den er macht, beſteht gerade darin, daß er denſelben als Act hat verſchwinden laſſen. — Die Philoſophie kann unmöglich vor allen Dingen rein theoretiſch — Naturphiloſophie ſein; vielmehr iſt die philosophia prima praktiſcher Natur. Denn die abſolute Identität, von welcher die Philoſophie gleich am Anfang Beſiz nimmt, iſt urſprünglich nur als Act.

Hätte Schelling den Begriff, daß das Object nur im Acte des Wiſſens iſt, mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven, von dem aus die Transſcendentalphiloſophie beginnen ſoll, in Verbindung geſezt, und dabei dieſen Zweifel motivirt, ſo wäre wohl die Unterſcheidung, in welcher zugleich die Identität geſezt iſt, nicht zu einer unmittelbaren geworden, wie in der Trennung der beiden Grundwiſſenſchaften der Fall iſt, noch wäre da, wo Schelling den großen Schritt gethan hat, die Unterſcheidung ſelbſt in die Identität zu ſezen, oder jene ſelbſt ungetrennt als dieſe zu erfaſſen, der Act der Unterſcheidung ſelbſt erloſchen. Und man hätte ihm nie vorwerfen können, daß ſeine abſolute Identität eben blos behauptet ſei.

Dieſe abſolute Identität, welche nur iſt, indem Ich als reine Unterſcheidung die Identität erfaßt, in welcher aber zugleich der Act der Unterſcheidung verſchwindet, ſtellt Schelling in der Darſtellung des Syſtems (Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik II. 2.)

auf. Sie ist die Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Um die Vernunft absolut zu denken, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Damit hört die Vernunft auf, etwas Subjectives zu sein; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden; sie wird also durch jene Abstraction zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. — Diese Abstraction ist eben das Verschwinden der Unterscheidung, woraus sich unmittelbar die Indifferenz ergibt. Da auf diese Weise die absolute Indifferenz das Princip der Realität, welches einzig der Act der Unterscheidung ist, nicht in sich enthält, so wird gesagt §. 8: die absolute Identität ist schlechthin, und so gewiß, als der Saz A = A ist, weil sie unmittelbar mit diesem Saze gesezt ist. Allein im Saze A = A ist die Identität nur gesezt, falls A ist. Folglich (gegen §. 6.) ist die absolute Identität nicht schlechthin. — Es liegt daher unmittelbar in dieser Argumentation, daß die absolute Indifferenz, eben weil sie dieß ist, nicht absolute Realität ist. Eben daher kann nicht gesagt werden, daß in der Vernunft Alles, und daß Alles, was ist, die absolute Identität selbst sei. Von einem „Alles" kann hier gar nicht gesprochen werden; denn dieß ist nur möglich, wenn in der Identität zugleich die unendliche Unterscheidung gesezt ist. — In der Form des Seins der absoluten Identität, dem Saze A = A, welcher Subject und Prädikat unterscheidet, tritt die Unterscheidung als solche auf. Aber diese gehört nicht zur absoluten Identität selbst. Die Ursprünglichkeit dieser Form und somit (§. 17. 18.) der absoluten Erkenntniß ist daher in der That keine Ursprünglichkeit; denn sonst müßte die absolute Identität selbst ursprünglich als die absolute Unterscheidung gesezt sein, was nicht der Fall ist. Weil daher die Form der absoluten Identität die Unterscheidung (§. 24), diese aber nicht das Sein der absoluten Identität selbst ist, so kann die Differenz, indem sie gesezt wird, nur als quantitative gesezt werden, so daß (§. 25.) in Bezug auf die absolute Identität keine quantitative Differenz denkbar, diese nur ausserhalb der

absoluten Identität möglich ist. Auf diese Weise ist die absolute Identität von der Unterscheidung völlig abgesondert. Allein, wie gezeigt, ist sie selbst nur möglich durch die absolute Unterscheidung; darum hat sich Schelling, wie er selbst sagt, mit derselben auf den Standpunkt der Production gestellt. Folglich widerspricht sich die absolute Identität und die blos quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven; oder es widerspricht sich, daß die Differenz, wie sie wirklich ist, nur als quantitativ gesezt ist.

Dagegen kann die Darstellung der absoluten Identität in „Philosophie und Religion“ nicht anders verstanden werden, als so, daß in der Identität selbst die Unterscheidung als thätig gesezt wird. Daher ist hier das Ideale das Prius, nicht aber das Object, das ursprüngliche Entstehen des Objects durch Abstraction vom Anschauenden; daher die ewige Form des Idealen, vermöge deren es, ohne aus sich selbst herauszugehen, ebenso schlechthin real, obwohl es selbst nicht diese Form, sondern auſſer aller Form ist, und sich nicht in sich selbst differentiirt, sondern in einem Andern, welches sein Reales ist. Also das Ideale unterscheidet, aber ist doch reine Identität. Wer aber sieht nicht, daß hier beide Actionen nicht in ihrer wahren, innern Einheit gefaßt sind? Und was soll es heißen, daß das Reale, als ein wahrhaft anderes Absolutes, als Idealität sich wieder in Realität umwandelt, u. s. f. ins Unendliche? Ohne Zweifel erhält dieß zweite Absolute diese Macht, sich zu objectiviren, damit in ihm die Thätigkeit des Idealen nicht zu einem bloßen Producte erlösche. Seine Macht ist also die Thätigkeit des (ersten) Idealen selbst, aber sie ist nicht als solche gesezt, sondern sie ist die Thätigkeit des zweiten Absoluten. Daher bleibt die Thätigkeit des (ersten) Idealen doch erloschen, was nicht sein darf. Der ganze endlose Progreß besteht also darin, daß die unterscheidende Thätigkeit erlischt, wieder sich erhebt u. s. f., aber so daß das sich wieder Erheben in ein zweites Absolutes fällt u. s. f., womit eben das erste Erlöschen zurückbleibt. Allein — und diese Reflexion ist von entscheidender Wichtigkeit — derselbe Act der reinen Unterscheidung ist es, welcher,

weil dieſe Unterſcheidung weſentlich Identität iſt, erliſcht, wieder erwacht u. ſ. f. ins Unendliche, ſo daß ſeine Wiederholung nicht ein zweiter Act iſt, in Beziehung auf welchen der erſte erloſchen bleibt, ſondern es an ihr ſelbſt ſezt, daß der erſte es iſt, der ſich wieder erhebt. Die unendliche Wiederholung der einfachen Unterſcheidung bewegt ſich, können wir ſagen, nur zwiſchen zwei Punkten, nicht aber von einem Punkte zu einem andern, von dieſem wieder zu einem andern u. ſ. f. So iſt es daſſelbe, Eine urſprüngliche Unterſcheiden, welches thätig iſt, erliſcht, wieder thätig iſt, und ſo in der That als unendliche Wiederholung aus der einfachen Unterſcheidung ſelbſt nicht herauskommt. Es iſt Eine Handlung in unendlich vielen. Dieſe Diſtinction iſt, ſo unbemerkbar ſie ſcheint, doch ſehr wichtig, weil von ihr die wahre Aufhebung des endloſen Progreſſes abhängt, welche die bloße Willkürlichkeit eines Abbrechens vom Abſoluten entbehren kann. Hievon wird ſpäter noch die Rede ſein. — Der Fehler der Schelling'ſchen Philoſophie beſteht daher darin, daß der Act der Unterſcheidung, den ſie factiſch in der abſoluten Identität aufſtellt, ihr in der Identität verſchwindet, und, wo er hervortritt, ſich nicht in Einheit mit der Identität zu halten weiß.

Die Unterſcheidung iſt der Grund der Identität, nicht ſo, als ob dieſe als ein Zweites, Begründetes hinzukäme, — denn die Unterſcheidung iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven ſelbſt, eben indem ſie reiner Act iſt — ſondern nur in dem Act der Unterſcheidung und vermittelſt deſſelben kann die abſolute Identität erfaßt werden. Dieſe iſt nur als Aufhebung der Unterſcheidung.

§. 12.

Die abſolute Identität iſt nur als Aufhebung der Unterſcheidung. Dieſe iſt daher ein unmittelbarer, gegebener Unterſchied, der Unterſchied des Bewußtſeins und des Gegenſtandes. Die abſolute Identität iſt thätig als Aufhebung der Unterſcheidung; ſie iſt damit thätig in ihr ſelbſt; dieß iſt nur möglich, indem ſie die Er-

zeugung des Unterſchieds aus ihr ſelbſt iſt. Alſo 1) die Identität des Subjectiven und Objectiven iſt erſt Reſultat; ſie iſt nur durch Aufhebung der Unterſcheidung, ſo daß Ich in dieſem Unterſchiede als Bewußtſein im Verhältniß zu einem Gegenſtande ſich findet. 2) Dieſe Aufhebung des Unterſchieds iſt zugleich die entgegengeſezte Bewegung der Realiſirung des Andern, ſo daß Ich als thätig ſich von ſich unterſcheidet, und ſofort in dieſem Andersſein bei ſich ſelbſt iſt.

Dieſe gedoppelte Bewegung macht das Weſen der Hegel'ſchen Philoſophie aus. Dieſe Philoſophie, indem ſie die abſolute Identität als Aufhebung der Unterſcheidung, und damit ſelbſt als in ſich abſolut thätige Unterſcheidung faßt, hat damit die abſolute Idee — „das reine Selbſterkennen im abſoluten Andersſein“ ausgeſprochen. Es kann um nichts anderes zu thun ſein, als dieſe Idee in ihrer ganzen Reinheit feſtzuhalten.

„Die lebendige Subſtanz, ſagt Hegel (Phänomenologie Vorrede S. 15), iſt Sein, welches in Wahrheit Subject, oder, was daſſelbe heißt, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſezens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität [einfache Unterſcheidung], eben dadurch Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſezende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſazes iſt: nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersſein in ſich ſelbſt — nicht eine urſprüngliche Einheit als ſolche, oder unmittelbare als ſolche, iſt das Wahre.“

Der Begriff, daß Ich als abſolutes Unterſcheiden in der Identität iſt, daß der Geiſt „aus der abſoluten Entgegenſezung eben durch ſie und in ihr ſelbſt zurückkehrt“, enthält erſt das vollkommene Verſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie.

Allein dieſe abſolute Idee leidet an einer Zweideutigkeit, welche in der bemerkten gedoppelten Bewegung bereits ausgeſprochen iſt. Der Geiſt (Phänom. S. 605) iſt an ſich die Bewegung,

die das Erkennen ist, — die Verwandlung des Ansich in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Und dieses negative Verhalten (S. 604) zur Gegenständlichkeit ist eben so sehr positiv, Sezen; das Selbstbewußtsein erzeugt sie aus sich und hat sie damit für das Bewußtsein zugleich wieder hergestellt. Die Zweideutigkeit besteht also darin, daß Ich von einer unmittelbaren Differenz des Ich und des Gegebnen ausgeht, und von ihr aus zur Identität gelangt, und daß doch diese Identität selbst die Differenz aus ihr erzeugt; oder, daß die Identität nur ist als vermittelt durch Aufhebung der Unterscheidung, womit diese zu einem unmittelbaren Unterschied wird, und daß sie doch das Erste ist, und als das schlechthin Einfache sich entzweit.

Allein in dieser Zweideutigkeit herrscht doch eine bestimmte Tendenz vor. Mit der Realisirung des Unterschieds ist es nicht Ernst. Denn wäre er realisirt, so wäre er unmittelbar; die absolute Identität aber ist als Aufhebung des unmittelbaren Unterschieds. Folglich ist das Erzeugen des Unterschieds nicht ein Erzeugen, sondern Aufheben eines bereits vorhandenen Unterschieds. Obwohl also die Idee zugleich als Hervorbringen des Unterschieds bestimmt wird, so ist dieses Hervorbringen vielmehr sein Gegentheil; es verschwindet, und die Idee ist nur thätig als Aufheben des Unterschiednen. Das Hervorbringen, der absolute Act der Unterscheidung, ist daher vorhanden als solches, in dem die Identität ist. Aber sobald dasselbe vollständig thätig ist, d. h. die Unterscheidung wirklich vollzieht, so erlischt dieser Act, er wird zu einem unmittelbaren Unterschied, und die Identität, statt im absoluten Unterscheiden selbst zu sein, ist nur als Aufhebung des unmittelbar Unterschiednen. Weit entfernt, daß die Hegel'sche Idee jenen Act der Unterscheidung selbst als die Hauptsache festhielte, ist in der Zweideutigkeit, auf der sie beruht, ihre Tendenz auf das andere Element derselben, die Identität als Aufhebung der Unterscheidung gerichtet. Nur insofern sie als solche thätig ist, ist sie in sich

ſelbſt als Unterſcheiden thätig; erſt durch die Aufhebung des Unterſchieds kommt es zum Bewußtſein, daß die Identität Unterſcheiden in ſich iſt; ſie iſt daher der Doppelſinn, Aufhebung und Erzeugung des Unterſchieds zu ſein, ſo daß die erſtere der Sache nach das Prius iſt.

Es iſt vollkommen richtig, daß die abſolute Idee nur iſt als Erzeugen und Aufheben des Unterſchieds. Die Entdeckung dieſes entſcheidenden Begriffs verdanken wir der Hegel'ſchen Philoſophie.

Aber es iſt klar, daß die Production des Unterſchieds das Prius iſt. Sie iſt abſolut vor der Aufhebung deſſelben, und nur dadurch ſchlechthin Eines mit ihr.

Wären nun beide Acte getrennt, ſo wäre der Unterſchied für den Act der Aufhebung gegeben, er wäre ſomit nicht producirt, und die Production würde ſomit nur in die Aufhebung fallen, ſie wäre nur unter Vorausſezung der Aufhebung. Sie wäre zwar an ſich das Erſte, aber geſezt würde ſie doch nur ſein als das Zweite. Dieß eben iſt der Fehler der Hegel'ſchen Philoſophie.

Der abſolute Act der Unterſcheidung muß aber geſezt ſein als das Erſte. Es iſt der Eine Act ſchlechthin, als reiner Act der Unterſcheidung. Nicht die Aufhebung des Unterſchieds iſt es, wodurch die Idee thätig iſt, und wodurch ſie damit ſelbſt erſt zur Thätigkeit der Unterſcheidung kommt, welche eben damit vielmehr Aufhebung des Unterſchieds, und nicht Unterſcheidung iſt. Die Aufhebung des Unterſchieds iſt vielmehr nur, indem der Eine Act der Unterſcheidung durch ſich ſelbſt erliſcht. Damit iſt die abſolute Priorität dieſes Actes feſtgeſtellt; aber indem dieſer Act als reine Unterſcheidung abſolute Identität iſt, ſo iſt Beides, die Unterſcheidung und die Identität, in urſprünglicher Einheit. Das Erſte iſt weder die Aufhebung der Unterſcheidung, und ſomit der blos unmittelbare Unterſchied, noch die reine Identität, ſondern — das reine Unterſcheiden ſelbſt, und dieſes in Einem und auf völlig ungetrennte Weiſe iſt ebenſowohl Sezen und Aufheben ſeiner ſelbſt, und ſo die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven.

Dadurch daß das reine Unterscheiden selbst das absolute Prius ist, ist jede Möglichkeit, das Sezen und Aufheben der Unterscheidung zu trennen, gänzlich abgeschnitten; denn das Eine ist schlechthin undenkbar ohne das Andere. — Ueber diese reine Unterscheidung noch auf einen höheren Grund zurückgehen, ist schlechterdings unmöglich, eben darum weil der Unterschied und die Identität zugleich nur in ihr sind. Den Unterschied selbst zu diesem Höheren zu machen, wäre absurd, da der Unterschied offenbar nur durch die Unterscheidung ist; die Identität aber zum Grund der Unterscheidung zu machen, wäre ebenso verkehrt, da sie doch, wenn sie dieser Grund sein soll, nothwendig selbst schon in sich unterschieden sein muß. Von jeher war es die Aufgabe der Philosophie, eine Einheit aufzufinden, welche zugleich das Prinzip des Unterschieds ist. Es ist klar, daß dieselbe nur als ursprüngliche Einheit der Identität und des Unterschieds gefunden werden kann. Diese Einheit ist aber nur das ursprüngliche, reine Unterscheiden selbst. Nur durch den absoluten Act der reinen Unterscheidung, in welchem ebenso die absolute Identität erblickt wird, ist wahre Philosophie möglich.

Aus dem Anfang der Phänomenologie und der Logik läßt sich leicht der wahre Anfang entwickeln.

Es scheint sehr plausibel, mit dem Bewußtsein anzufangen, und seine Differenz vom Gegenstand sich durch sich selbst zur absoluten Identität des reinen Denkens aufheben zu lassen. Denn damit würde der gemeine Verstand, der immer auf dem Standpunkte des Bewußtseins, des unmittelbaren Unterschieds steht, durch sich selbst genöthigt, sich zur Philosophie zu erheben; da er mit dem Anfang einverstanden ist, so scheint es, müsse er sich von selbst auch die Entwicklung dieses Anfangs gefallen lassen, während derjenige Anfang der Philosophie, welcher den reinen Act an die Spize stellt, demselben ein für alle Mal nur einen Horror vor der Philosophie beizubringen im Stande ist. Nur Schade, daß das Bewußtsein, so wie es Hegel bestimmt, unwillkürlich auf einen solchen Act selbst zurücktreibt. Das Bewußtsein

verhält ſich zu einem Gegenſtande; dieſer iſt für das Ich und als Gegenſtand an ſich, beides auf differente Weiſe; aber der Gegenſtand als an ſich iſt wieder nur für das Ich. Der Gegenſtand als an ſich iſt rein unterſchieden vom Ich; indem dieſes Anſich wieder nur für das Ich iſt, iſt dieſer Unterſchied aufgehoben. Aber in der That iſt hiemit der Unterſchied nicht blos aufgehoben, ſondern es iſt geſezt, daß das Anſich, der Gegenſtand als das ſchlechthin Andere, nur iſt im Unterſcheiden des Ich. Daraus folgt, daß der Gegenſtand durchaus nicht gegeben iſt, und daß wir hier etwas ganz anderes, als das Bewußtſein vor uns haben. In der Identität des Für-das-Ich-ſeins und des Anſichſeins des Gegenſtandes iſt ganz einfach der Act der Unterſcheidung ſelbſt ausgeſprochen; und der Fehler, den Hegel macht, beſteht eben darin, daß er dieſe Identität blos als Aufhebung des Unterſchieds faßt. Darum wird er als gegeben vorausgeſezt, und vom Bewußtſein ausgegangen. Indem Hegel den Gegenſtand als Anſich dem Ich, für welches er iſt, gegenüber ſtellt, erkennt er nicht, daß jenes Anſich nur im Unterſcheiden des Ich iſt, und indem er dieſe Wahrheit ausſpricht, verkehrt er ſie, indem er das Anſich für das Ich nur ſein läßt als aufgehobnen Unterſchied; obwohl, wenn feſtgehalten wird, daß das Anſich für das Ich iſt, daſſelbe nicht als aufgehobnes, ſondern urſprünglich als durch das Ich geſeztes Anderes in das Ich hineinfällt. — Die Conceſſion, welche dieſer Anfang dem gemeinen Verſtande macht, wird alſo, was ſehr zu loben iſt, ſogleich zurückgenommen; und ſie wird ſo zurückgenommen, daß man ſieht, die Conceſſion ſei überhaupt nicht zu machen. — Ohne Zweifel geht die Philoſophie vom Gegebnen aus; aber ſie ſelbſt entſteht als Philoſophie nur, indem ſie das Gegebne zurückſtoßt, und in dieſem Zurückſtoßen das reine Unterſcheiden, und darin das Anſich als geſezt erkennt. Das Gegebne iſt nicht als ſolches das Anſich, das ſchlechthin Andere, ſondern darin verſchwindet das Gegebenſein überhaupt gänzlich. —

Der Anfang der Philoſophie als Phänomenologie beruht auf dem Gegebenſein des Unterſchieds. Die Identität iſt daher als

Aufhebung deſſelben. Die Logik dagegen ruht ganz in der Identität als ſolcher. Wenn (Phänomen. S. 609) in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſts in unmittelbarer Einheit. Die Logik beginnt daher mit der reinen, unmittelbaren Identität — dem Sein. Dieſe iſt, indem ſie iſt, nicht in der Form der Aufhebung der Unterſcheidung, ſondern ſie iſt ſchlechthin, rein unmittelbar.

Daraus ergibt ſich eine Antinomie, welche die Hegelſche Philoſophie in große Verlegenheit ſezt. Denn die Identität — dieß iſt ihr weſentlicher Begriff — iſt nicht unmittelbar, ſondern durch Aufhebung der Unterſcheidung; aber eben darum, weil ſie blos durch Aufhebung der Unterſcheidung iſt, nicht als poſitives Unterſcheiden, iſt ſie, indem ſie iſt, reine Identität, ſomit ſchlechthin, und unmittelbar. Daher bedarf die Logik einer Vermittlung durch die Phänomenologie, und dieſe iſt die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft, aber ebenſoſehr bedarf ſie dieſer Vermittlung nicht, ſondern mit ihr fängt die Philoſophie an, ſie iſt die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft. Aber in dieſem Falle iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven, innerhalb deren die Logik ſteht, nicht bewieſen, wie doch gefordert wird. Indem Hegel ſpäter ohne Weiteres die Logik als die erſte Wiſſenſchaft aufgeſtellt hat, ſo konnte er ſagen, die gänzliche Vorausſezungsloſigkeit ſei eigentlich in dem Entſchluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abſtrahirt und ihre reine Abſtraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt. Hiemit iſt die Nothwendigkeit, dem Subjecte eine Leiter zur Wiſſenſchaft zu reichen, bei Seite geſezt, und eben nur eine einmalige, abſolute Abſtraction zum Anfang der Wiſſenſchaft erhoben. Allein dieſe iſt in der That bei Hegel nicht der Anfang der Wiſſenſchaft, ſondern auf das Sein folgt erſt das Nichts, welches eben dieſe

reine Abstraction ist. Der Anfang, das Sein, ist vielmehr aber nur Anfang, als das rein Unmittelbare. Hätte Hegel den Anfang selbst als absolute Abstraction fixirt, so wäre er auf ganz andere Dinge gekommen.

Man hat längst das unangenehme Gefühl dieser Antinomie gehabt; allein, ohne zu wissen, wie derselben los zu werden sei. Der Fehler, auf welchem sie beruht, liegt eben darin, daß die Identität blos durch Aufhebung des Unterschieds ist. Die Unmöglichkeit dieses Begriffs deckt sich in jener Antinomie auf. Wäre sie als Identität, indem sie ist, zugleich in der Form dieser Aufhebung, wäre sie also, was hiemit von selbst gegeben, ursprünglich das reine Unterscheiden, so würde diese Antinomie wegfallen; denn dann wäre die Aufhebung der Unterscheidung, durch welche sie ist, nicht ausser ihr, worin eben diese Antinomie besteht, sondern in ihr selbst, und die Identität als solche, sofern sie durch Aufhebung der Unterscheidung sich beweisen soll, wäre ihr eigner Beweis. Sie muß aber ihr eigner Beweis sein, wenn sie absolut, und wenn sie nicht eine blos willkürliche Annahme sein soll. Der Anfang der Logik aber, indem er durch die Phänomenologie bewiesen ist, ist offenbar nicht absolut, und indem er seinen Zusammenhang mit der Phänomenologie von sich wirft, ist er nichts weiter, als eine völlig willkürliche Annahme.

Aber nicht blos die Antinomie, die in dem Anfang der Logik liegt, wird erst durch unsern Anfang gehoben, sondern auch die Antinomie eines doppelten Anfangs. Denn offenbar muß der Anfang der Phänomenologie, indem diese die erste philosophische Wissenschaft ist, der Anfang der Philosophie selbst sein. Und der Anfang der Logik sezt in der That den Anfang der Phänomenologie voraus, weil er der aufgehobne Unterschied, der Anfang also der unmittelbare Unterschied ist. An und für sich sind der unmittelbare Unterschied und die unmittelbare Identität gleich schlechte Anfänge. Die Unangemessenheit dieser Anfänge an und für sich, und der Widerspruch eines doppelten Anfangs fordert eine Einheit derselben; insofern die Identität als Aufhebung des

Unterschieds ist, muß also der Unterschied selbst in sie gesezt werden, d. h. sie muß nicht blos durch Aufhebung des Unterschieds sondern in der Form dieser Aufhebung, und somit das reine Unterscheiden selbst sein. Auf diese Weise erst haben wir Einen Anfang, und es ist sehr natürlich, daß wir einen zweiten nicht brauchen können.

Wir haben aus dem Anfang der Phänomenologie selbst den wahren Anfang abgeleitet; es ist leicht, dasselbe aus dem Anfange der Logik zu leisten.

Das reine Sein, mit welchem angefangen wird, ist die Identität des Subjectiven und Objectiven als reine. — „Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieß reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieß leere Denken. So ist das Sein Nichts.“ Es wird also, indem man mit der reinen Identität beginnt, der Unterschied des Subjectiven und Objectiven in derselben vermißt, und sie deßhalb als Nichts erkannt. Darum sind Sein und Nichts dasselbe, *dasselbe* Unbestimmte, Ununterschiedne — Hegel hat aber mit Unrecht die Forderung abgewiesen, anzugeben, worin denn der Unterschied von Sein und Nichts bestehe. Denn ist das Nichts ein zweiter Begriff, das Sein aber der erste, so ist klar, daß man entweder einen Unterschied angeben, oder überhaupt unterlassen muß, sie als zwei Begriffe aufzustellen; man konnte im leztern Falle nur sagen, es seien dieß zwei Worte für einen und denselben Begriff. — Es ist jedoch in der That ein Unterschied von Sein und Nichts vorhanden. Sein ist die reine Identität Unterschiedener, sofern diese nur unmittelbare Identität sind; aber diese reine Identität als solche, in welcher das Unterschiedne überhaupt nur aufgehoben ist, oder als die bloße Aufhebung des Unterschieds gedacht, ist das Nichts. Indem die Identität als Sein bestimmt wird, ist sie zwar die reine Identität Unterschiedner, aber nur als Identität. Sie ist Nichts, indem diese Identität ist als Aufhebung, Negation des

Unterſchieds. Sein iſt zwar durch die Aufhebung des Unterſchieds geſezt, aber dieſe Vermittlung verſchwindet; die unmittelbare Identität iſt Sein. Wenn nun Sein als reine Identität der abſolute Anfang iſt, woher der Unterſchied, deſſen Aufhebung das Nichts iſt? — Offenbar muß derſelbe im Sein geſezt ſein, das Sein iſt daher nur der in der Form der Identität geſezte Unterſchied, während das Nichts die in der Form der Aufhebung des Unterſchieds geſezte Identität iſt. Darin beſteht der weſentliche Unterſchied von Sein und Nichts, und darum kann von ihnen als zwei Begriffen geſprochen werden. Und nur darum, weil hiebei überſehen wird, daß die Identität Identität Unterſchiedner iſt, kann der Unterſchied beider für einen blos gemeinten ausgegeben werden. Doch iſt es dieſelbe Identität, als welche die Unterſchiednen geſezt und als welche ſie aufgehoben ſind. Folglich iſt die Eine Identität die Sezung und Aufhebung des Unterſchieds. Nichts iſt Identität als abſolute Negation des Unterſchiednen, Sein iſt Identität als abſolute Poſition deſſelben. Nur weil bei dieſem vergeſſen wird, daß die Identität Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, wird es, ſofern es eben nur reine Identität iſt, als Sein genommen, und iſt ſo mit dem Nichts daſſelbe. Sobald aber die nothwendige Reflexion gemacht wird, daß die Identität Identität Unterſchiedner iſt, ſo ſieht man, daß die Identität das eine Mal das Sein des Unterſchiednen, das andere Mal die Negation deſſelben iſt. Auf dieſe Weiſe entſteht aber derjenige Anfang, den wir aufgeſtellt haben, die Identität in der Form der reinen Unterſcheidung und der Aufhebung derſelben. — Weil das Zweite die Aufhebung des Unterſchieds und als Nichts in der Form dieſer iſt, ſo iſt an und für ſich klar, daß das Erſte als abſoluter Anfang eben nur die Sezung der Unterſchiednen, das reine Unterſcheiden ſein kann, nicht aber die reine Identität als ſolche. Auf dieſe Weiſe haben wir in der That einen erſten und zweiten Begriff, die aber doch ſchlechthin daſſelbe ſind.

Der ganze Fehler dieſes Anfangs der Logik beſteht darin, daß ſie im Sein nicht den Act des Ich erkennt, durch welchen

es ist. Was Hegel gegen den Anfang mit dem Ich vorbringt, trifft ihn zum Theil selbst, denn auch er fordert unmittelbar die Erhebung auf den absoluten Standpunkt; theils ist die Meinung dieses Anfangs nicht, daß er ein für Jeden Bekanntes sei. Ein Bekanntes darf gerade der Anfang der Philosophie nicht sein; denn sonst wäre er ein Gegebnes. Der Forderung aber, mit einem schlechthin Einfachen und Unmittelbaren anzufangen, hat Hegel selbst nicht genügt; denn das Sein ist doch Identität des Subjectiven und Objectiven. Mit einem schlechthin Einfachen ist aber in der That nichts anzufangen, es gäbe von ihm aus keinen Fortschritt. Wäre das Hegelsche Sein wirklich ein schlechthin Einfaches, so wäre dasselbe nicht Nichts, denn dieses ist die Negation des Unterschieds, welcher somit vorausgesezt wird, und vorhanden sein muß. Im schlechthin Einfachen an und für sich aber, sofern es dieß ist, ist keine Spur der Negation des Unterschieds zu entdecken. — Zudem ist ein Unmittelbares als Anfang ein rein Gegebnes; allein nach Hegel selbst ist nur die Abstraction vom Gegebnen der Anfang; was in dieser Abstraction durch Reflexion gesezt wird, ist daher nicht unmittelbar, sondern nur im absoluten Thun des Ich, der Anfang ist das reine Unterscheiden, und sofern dieses zur Identität erlischt, das reine Vermitteln (der Identität) selbst. Damit verschwindet die reine Willkürlichkeit, mit einem Unmittelbaren anzufangen. Sofern die Identität, indem in ihr das absolute Thun erlischt, ein solches ist, kann sie es in der Philosophie nur durch absolute Vermittlung sein. Diese also ist das Erste. Und wenn diese das Erste ist, ist jede Forderung, dieses Erste zu vermitteln, (eine Forderung, die bei jedem Unmittelbaren sich von selbst macht), geradezu widersinnig. Man könnte also die Aufgabe, den Anfang zu finden, als die Aufgabe ausdrücken, die reine, absolute Vermittlung zu finden. Insofern diese auf eine Identität Unterschiedner geht, so ist klar, daß diese reine Vermittlung nichts anderes ist, als die reine Unterscheidung, welche durch sich selbst zur Identität erlischt.

Wir haben so hinter das Sein geblickt, und dort die reine Unterscheidung als seine absolute Vermitttlung entdeckt. Und diese ist gesezt als Anfang. Was wir so als den Anfang selbst sezen, das wird von Hegel selbst einigermaßen wenigstens am Ende gesezt. Von der spekulativen Idee aus ist (Logik §. 238) das Sein ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als Negative seiner selbst sezt. Das Sein, das für den Anfang als solchen als abstracte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die Negation, Gesezsein, Vermitteltsein überhaupt und Vorausgesezsein. — Das Sein ist daher nur durch die absolute Diremtion des Begriffs. Es bekommt jedoch hiemit bei Hegel einen doppelten Sinn: es ist ebensosehr das Erloschensein dieser Diremtion zur Identität, als es in der Diremtion selbst der Begriff in seinem Andersein, das in der Unterscheidung gesezte Andere ist; in lezterer Beziehung ist die Unterscheidung vielmehr gesezt, statt daß sie erloschen wäre. Dieser doppelte Sinn aber wird vermischt. Das Sein ist als das in der absoluten Unterscheidung gesezte Andere die erloschene Unterscheidung. Daraus folgt, daß nur, indem dieses Erloschensein aufgehoben wird, der Act der Unterscheidung, in welchem das Andere ist, zum Bewußtsein kommt. Der Act der Unterscheidung ist so zwar an sich das Prius, aber, weil er im Andern, das er sezt, erlischt, ist er vielmehr nur Act, als Aufhebung des Andern. In der That aber, indem das Sein die erloschene Unterscheidung ist, ist es nicht blos das Element des Andern in dieser Unterscheidung, sondern diese als Identität. Würde dieß festgehalten, so müßte die absolute Negativität, die absolute Unterscheidung selbst wirklich als das Prius gesezt sein, und diese wäre nicht blos Aufheben, sondern Sezen des Andern. Da aber das Andere als solches, der Begriff in seinem Andersein die erloschene Unterscheidung ist, so ist in diesem Andersein selbst nicht die Unterscheidung gesezt, sondern nur, indem das Andersein aufgehoben wird, kommt es zum Bewußtsein, daß es durch die absolute Unterscheidung gesezt ist; d. h. es kommt zum Bewußtsein, daß man

im Andern als solchen die Unterscheidung nicht hätte erlöschen lassen, sondern als den Act der Unterscheidung hätte festhalten sollen. Woraus sich von selbst ergeben hätte, daß vielmehr die Identität die erloschene Unterscheidung ist. — Der Act der Unterscheidung, in welchem das Sein ist, tritt daher nur darum am Ende auf, weil er vielmehr nicht Act der Unterscheidung, sondern der Act der Aufhebung des an sich durch absolute Unterscheidung gesezten Andern ist. Da aber Sein reine, völlig gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven und nicht blos der Begriff in seinem Andersein ist, so ist dasselbe vielmehr die zur Identität erloschene Unterscheidung; folglich ist der Act der Unterscheidung das absolute Prius desselben. Am Anfang ist dasselbe die völlig gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven; am Ende sieht man, daß es diese nicht ist, sondern nur objective Identität. Dieser offenbare Widerspruch kann nur dadurch gehoben werden, daß man den Act der Unterscheidung, durch welchen es zugestandnermaßen ist, nicht im Andern, das in demselben gesezt wird, sondern zur Identität erlöschen läßt. Damit erst ist es vereinigt, daß das Sein durch den Act der Unterscheidung und daher Identität ist, welches beides behauptet wird. Diese Vereinigung aber ist nur möglich, indem die Identität als die unmittelbare Folge des als absolutes Prius gesezten Acts der Unterscheidung erkannt wird. —

Wenn nun aber das Sein der Logik eben so das vorausgesezte Andere des Begriffs ist, wie der Gegenstand des Bewußtseins in der Phänomenologie (denn auch hier wird am Ende erkannt, daß der Begriff es ist, der ins Bewußtsein übergeht; Phänomenologie S. 610), worin unterscheiden sich diese beiden Anfänge? Sie unterscheiden sich nur so, daß im Anfang der Logik das durch diese absolute Diremtion gesezte — die Identität ist, in der Phänomenologie der Unterschied als solcher. Abgesehen davon, läßt sich nicht denken, wie sich beide noch unterscheiden sollen. Combiniren wir nun beide Anfänge, wie offenbar geschehen muß, so ist die absolute, thätige Diremtion eine solche, welche ebensowohl

den Unterſchied als die Identität ſezt; das heißt, ſie iſt ſelbſt das reine Unterſcheiden, welches die Identität iſt. So erhält erſt durch dieſe Combination die Diremtion ihr Recht, und zugleich erhellt erſt aus ihr die Differenz der Begriffe der beiden Anfänge. Erliſcht aber in beiden die Diremtion im Andern als ſolchem, ſo läßt ſich gar kein Unterſchied zwiſchen beiden Anfängen einſehen.

Wir ſehen deutlich, daß Hegel den Act der abſoluten Unterſcheidung kennt; aber er verkehrt ihn zu einem Act der Aufhebung des Unterſchieds, weil derſelbe nicht zur Identität, ſondern im Andern erliſcht, in welchem doch vielmehr die Unterſcheidung geſezt iſt. Es kommt ſomit nur darauf an, den Act der Unterſcheidung als ſolchen im Sezen des Andern feſtzuhalten, und die Identität als ſein Erlöſchen zu faſſen, — ein Erlöſchen, das aber ſelbſt wieder Unterſcheiden iſt.

Es iſt vollkommen richtig, daß die Identität Aufhebung der Unterſcheidung, und nicht unmittelbar iſt. Aber dieſe nothwendige Vermittlung dieſer Identität darf eben deßhalb nicht wieder auf irgend eine Weiſe von einem Unmittelbaren ausgehen; ſie muß abſolut ſein, ſomit nicht blos Aufhebung des Unterſchieds, ſondern der abſolute Act der Unterſcheidung ſelbſt, und nur durch dieſen Aufhebung derſelben. Dieſe einfache Reflexion iſt die nothwendige Folge davon, daß in der Aufhebung des Unterſchieds dieſer ſelbſt als geſezter zum Bewußtſein kommt. Daraus folgt unmittelbar, daß er urſprünglich nur als Act der Unterſcheidung iſt, denn es widerſpricht ſich, nur in der Aufhebung des Unterſchieds ſeine Produktion zu erfaſſen.

§. 13.

Der Anfang, den wir aufſtellen, iſt eine ſich von ſelbſt ergebende Folge der bisherigen Philoſophie. Sie läßt ſich nur aus der Tendenz verſtehen, den Act der reinen Unterſcheidung zu finden. Die Philoſophie hat denſelben immer nur vorausgeſezt, ohne ſich dieſe Vorausſezung zum Bewußtſein zu bringen. Es läßt

ſich leicht nachweiſen, daß dieſer abſolute Act in jeder ſpekulativen Philoſophie den freilich nie ganz herausgetretnen Grund gebildet hat. Die Geſchichte der Philoſophie iſt allein darauf ausgegangen, dieſen Grund hervortreten zu laſſen. So ſind wir im Stande, den Syſtemen in den Hintergrund zu blicken, und ſie zu verſtehen. Das ſpekulative Denken iſt nur als dieſer Act, und als die Entwicklung dieſes Actes. Das Denken iſt allein dadurch abſolutes, ſpekulatives Denken, daß es abſolutes Handeln iſt. Abſtraction und Reflexion, darüber iſt man einverſtanden, ſind diejenigen Thätigkeiten, welche das Denken conſtituiren. Um das abſolute Denken zu haben, dürfen nur beide in ihrer innern Einheit aufgefaßt werden. Das reine Abſtrahiren, als Wegſehen vom Gegebenen, unterſcheidet daſſelbe als ein ſchlechthin Anderes vom Ich; die Reflexion bemerkt, daß in dieſem Unterſcheiden das Andere geſezt iſt. So iſt das Denken als reines Unterſcheiden abſolute Identitat des Subjectiven und Objectiven.

Der Carteſiſche Dualismus beſteht darin, daß er dieſen Act vorausſezt, aber nicht ſelbſt vollzieht. Indem Ich, wie in der neueren, deutſchen Philoſophie der Fall iſt, ſelbſt zum Prinzip der Realität erhoben wird, d. h. als Unterſcheidung vom Andern ſelbſt die Quelle der Realität (des Andern) iſt, ſo mußte eben hiemit die Unterſcheidung als Act im Ich ſelbſt geſezt werden. Denn nur, indem die Unterſcheidung als reiner Act iſt, iſt Ich ſelbſt in ihr das Prinzip der Realität des Andern. Allein bis jezt war beides, daß Ich ſchlechthin das Andere von ſich unterſcheidet, und daß es Prinzip der Realität iſt, das eine nur im Widerſtreite mit dem andern. Dieſer Widerſtreit iſt der Charakter der Philoſophie von Kant bis Hegel. Aber ihre Entwicklung ging darauf aus, dieſen Widerſtreit zu löſen. Sie ſtellt ſich dar in der Form, in welcher der Widerſtreit gefaßt wird. Bei Kant iſt die Unterſcheidung das Prius; aber indem ſie nicht als Act iſt, wird ſie im Verlaufe ſtehen gelaſſen, obwohl ſie der Sache nach aufgehoben wird. Fichte ſezt den Widerſtreit als ſolchen, indem er das Ich als Prinzip der Realität, als abſolute Sezung ſeiner ſelbſt,

zum Prius macht, die Unterſcheidung aber zum Poſterius. Schelling und Hegel machen es ſich unmittelbar zur Aufgabe, den ſo geſezten Widerſtreit aufzuheben. Ihnen iſt daher die Unterſcheidung ſelbſt die Identität, und an ſich das Prius für dieſe. Aber bei jenem verſchwindet die Unterſcheidung in der Identität als reiner Indifferenz; bei dieſem verſchwindet ſie als Act im Unterſchiede. Indem die Identität als Aufhebung des Unterſchieds geſezt wird, kommt es zum Bewußtſein, daß der Unterſchied ſelbſt nur im Act der Unterſcheidung iſt. Es kommt ſomit nur darauf an, dieß gleich von vornherein zu ſezen, ſo daß die Identität als Aufhebung des Unterſchieds die unmittelbare Folge des als Prius geſezten abſoluten Acts der Unterſcheidung iſt. — Und der Act der Unterſcheidung iſt hiemit die Vorausſezung nicht blos des Unterſchieds, ſondern der Identität deſſelben ſelbſt. —

Hiemit iſt der Widerſtreit gelöst, an welchem die Philoſophie bisher gelitten hat. Aber indem er gelöst iſt, iſt derſelbe als Widerſtreit des Ich mit ſich zugleich erſt in ſeiner ganzen Schärfe herausgeſtellt. Das Ich iſt abſolute Entzweiung mit ſich, denn es iſt als das Unterſcheiden eines ſchlechthin Andern, und nur darin es ſelbſt. Das iſt der Grund ſeines Lebens, ſeines Selbſtbewußtſeins. Es ruht nur auf dem Grunde dieſes abſoluten Widerſtreits, und der endloſe Wechſel, in dem ſich der abſolute Act der Unterſcheidung und ſein Erlöſchen darſtellt, iſt die nothwendige Form dieſes Widerſtreits.

Dieſer Widerſtreit ſelbſt kann unmöglich in das Bewußtſein (als ſolches) treten. Denn dieſes kennt den Act der Unterſcheidung nicht. Aber es beruht auf ihm, iſt aber ſelbſt ſchon eine Art der Löſung deſſelben, ſo wie die ganze Philoſophie, welche nichts anderes als Geſchichte des Selbſtbewußtſeins iſt, nur darauf ausgeht, dieſen Widerſtreit zu löſen. Aber wiſſen können wir dieſen Widerſtreit, und um zu philoſophiren, müſſen wir ihn wiſſen.

Es ſcheint widerſprechend, den Grund des Wiſſens zu wiſſen. Das Wiſſen ſcheint in ſeinen Grund nicht reichen zu können;

denn ſobald es ſeinen Grund weiß, ſein Grund ſein Wiſſen iſt, ſo ſcheint es, habe es nicht ſeinen Grund erreicht, und dieſer ſcheint immer jenſeits des Wiſſens liegen zu müſſen. Allein der Grund des Ich iſt eben nichts anderes als Ich ſelbſt, ſofern dieſes abſolute Handlung iſt. Und dieſe abſolute Handlung iſt nichts anderes, als das reine Wiſſen ſelbſt. Denn Wiſſen iſt Identität des Subjectiven und Objectiven, aber es iſt auch ihre Unterſcheidung. Inſofern dieſe das Prius iſt für die Identität, in welche gewöhnlich das Wiſſen geſezt wird, iſt daher das Wiſſen nicht bloße Identität, ſondern auch Unterſcheidung, beides in Einem; es liegt daher in der Natur des Wiſſens, ſeinen Grund zu wiſſen. Zugleich ſieht man, daß dieſer Grund die Erklärung aller Möglichkeit des Wiſſens iſt. Denn in ihm treffen die beiden Elemente des Wiſſens in urſprünglicher Einheit zuſammen. Dieſer Grund iſt die einfache, nothwendige Form alles Wiſſens und darin ſchon an ſich ſein geſammter Inhalt.

Um den Grund des Wiſſens zu wiſſen, muß man ſich von dem Vorurtheil befreien, daß wir eben nur, was gegeben iſt, wiſſen können. Man verſuche es, auf dieſes Vorurtheil hin das Wiſſen ſelbſt zu erklären. Da dieſer Verſuch mißlingen muß, ſo erklärt man das Wiſſen ſelbſt für unerklärlich; es iſt aber nur darum unerklärlich, weil man Vorurtheilen zu lieb es dazu macht. Wie kann das Wiſſen, das doch ohne Zweifel eine Handlung iſt, zugleich paſſiv ſein gegen auſſen, und gerade, was es offenbar iſt, in dieſer Paſſivität activ? Die Philoſophie hat keine andere Aufgabe, als dieſen Widerſpruch begreiflich zu machen. Wir werden bald auf einen Punkt ſtoßen, wo wir ſehen werden, daß, was für uns Grund des Wiſſens iſt, die Erklärung dieſes Widerſpruchs, die Vereinigung ſeiner entgegengeſezten Elemente in ſich ſchließt.

Wir ſind nur dann im Stande, in den Grund des Wiſſens einzudringen, wenn wir fähig ſind, den reinen Act der Unterſcheidung zu vollziehen, in welchen das Unterſchiedene, ohne für ſich zur Conſiſtenz zu kommen, ganz hineinfällt. Allein dieſen Act

muß jeder vollziehen können. Jeder kann vom Gegebnen ſchlechtweg abſtrahiren; dieſe Abſtraction nimmt man gewöhnlich als eine Thätigkeit, in welcher Ich, vom Gegebnen hinwegſehend, in ſich zurückgeht. Dieß iſt eine einſeitige Auffaſſung dieſes Actes. Dieſes Hinwegſehen iſt ein Hinwegweiſen des Gegebnen. Offenbar wird in dieſem Hinwegweiſen, Abſtoßen das Gegebne als ein Anderes als Ich geſezt. So iſt auf einfache Weiſe dieſe Abſtraction eine Unterſcheidung des Gegebnen vom Ich als eines ſchlechthin Andern, ſo daß dieſes Andere nur in dieſem Act der Unterſcheidung geſezt iſt. Und jenes Zurückgehen des Ich in ſich in dieſer Abſtraction iſt, genau gefaßt, nicht ein Zurückgehen des Ich vom Gegebnen, ſondern ein Zurückgehen des Ich aus dieſem Acte der Unterſcheidung, weil es in dieſem Act eben rein es ſelbſt iſt. Es kommt alſo allein darauf an, den Zwiſchenact dieſes Zurückgehens und des Ausgehens vom Gegebnen feſtzuhalten. Dann haben wir den abſoluten Act der Unterſcheidung, den ich verlange. — Der Anfang, den ich mache, iſt alſo ſehr einfach; und doch ſtellt er uns unmittelbar auf einen Standpunkt, in welchem wir ſogleich in die dem gewöhnlichen Bewußtſein völlig unzugängliche, und darum ſo verhaßte, abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven hineingeſtellt ſind, welcher aber zugleich den unwiderleglichen Beweis dieſer Identität enthält.

Dieſe Identität iſt der Anfang. Weit entfernt alſo, daß ſie, wie ſie hier auftritt, das Abſolute ſelbſt, oder Gott wäre, ſind wir mit dieſem Anfang noch ſehr weit von Gott entfernt. Es wird wohl nach allem Bisherigen Niemanden einfallen, zu glauben, daß ich deßhalb das Ich, deſſen reiner Begriff den Anfang ausmacht, eben zu einem blos endlichen machen wolle, jenſeits deſſen vielleicht Gott für ſich vorhanden ſei. Wenn er auf dieſe Weiſe ein Object für mich ein Gegebnes iſt, ſo habe ich auch ihn mit der ganzen Maſſe des Gegebnen, unter welche er nach dieſer Meinung mit Recht fällt, von mir geſtoßen. Wenn es einen Gott gibt, um mich dieſer Ausdrucksweiſe zu bedienen, ſo muß ſein Begriff und ſeine Realität ſich eben aus dieſem Anfang, au-

ßer welchem für die Philoſophie ſchlechthin nichts iſt, ergeben. Dagegen aber verwahre ich mich zum Voraus ſehr beſtimmt, daß die Identität des Subjectiven und Objectiven, als das reine Ich, Gott ſelbſt ſei. Das Recht dieſer Verwahrung wird ſpäter deutlich werden.

Der Anfang der Philoſophie iſt die reine Entzweiung, und in ihr die Identität. Wenn wir uns in ihm fixiren, ſo befinden wir uns in jener Stellung, in welcher Ich als den unendlichen Widerſtreit ſeiner ſelbſt mit ſich ſich feſthält, und doch die ſichere Ruhe iſt, ihn zu ertragen und zu überwinden, oder in jener Einſamkeit, in welcher wir alles Gegebne ringsum von uns wegweiſen, und uns in dieſem Wegweiſen fixiren, gerade in dieſem Wegweiſen das Reale haben, und in ihm uns beruhigen. Es iſt leicht zu ſehen, daß erſt ſo die Abſtraction vom Gegebnen vollſtändig iſt. Eine bloße Abſtraction, was man gewöhnlich ſo nennt, ſezt das Gegebne vielmehr voraus, als daß ſie es aufhebt. Aber in der reinen Abſtraction ſelbſt feſtzuſtehen, und ſie ſelbſt zu fixiren, in ihr ſelbſt alle Realität, oder die Quelle aller Realität zu beſizen, um aus ihr das ganze Univerſum des Wiſſens zu conſtruiren, das iſt erſt die abſolute Freiheit vom Gegebnen. In dieſer reinen, freien Abſtraction, welche zugleich Reflexion auf das in ihr Geſezte iſt, iſt die Welt des Gegebnen völlig untergegangen; aber dieſe Lethe, in welcher wir das Gegebne völlig hinter uns laſſen, iſt zugleich die Erinnerung an die Welt der Ideen; das Schattenreich, in welches dieſe Lethe führt, iſt das wahre Leben des Geiſtes, aus welchem, ein gelöstes Räthſel, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Schönheit und Wahrheit erſt hervorbricht. Die Wiſſenſchaft iſt die Wiedergeburt des Gegebnen aus dem Geiſte zu einer neuen Welt. —

Zweiter Abſchnitt.

Der Organismus der Wiſſenſchaft.

Erſtes Capitel.

Der Organismus der Wiſſenſchaft überhaupt.

Gehen wir von dem Factum aus, daß es verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften gibt, ſo wären dieſe nicht Philoſophie, wenn ſie nicht zugleich Ein Ganzes ausmachten. Nur dadurch daß ſie Ein Ganzes ausmachen, ſind ſie die Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie.

Damit ſie Ein Ganzes ausmachen, müſſen ſie von Einem und demſelben Anfang und zu demſelben Ende führen; und die verſchiedenen Wiſſenſchaften müſſen in der Entwicklung des Anfangs zum Ende von ſelbſt entſtehen. Da das Ende der Philoſophie ſelbſt nur aus ihrem Anfange durch deſſen immanente Entwicklung hervorgeht, werden die einzelnen Wiſſenſchaften nur von ſelbſt entſtehende Stufen dieſer Entwicklung ſein.

Der aufgeſtellte Anfang der Philoſophie zeigt von ſelbſt, daß die Philoſophie nur vom praktiſchen Ich aus zum theoretiſchen gelangt. Denn das Ich iſt praktiſch, indem es das Gegebne von ſich ſtoßt. Als ſolches geht es zunächſt über das Gegebene hin-

aus, um eine Realität zu ſezen, die jenſeits des Gegebnen iſt. Allein die Reflexion auf dieſen Act zeigt, daß in dieſem Hinausgehen ſelbſt ſchon die Realität geſezt iſt, die erſt geſezt werden ſoll. Denn das Hinwegſtoſſen des Gegebnen iſt eben das reine Unterſcheiden deſſelben als eines Andern, in welchem dieſes, und ſomit das Objective, die Realität unmittelbar geſezt iſt. Das Hinwegſtoſſen des Gegebnen ſchließt, um dieſen Act näher zu analyſiren, zwei Elemente in ſich. Es wird nemlich über das Gegebne hinausgegangen, dieſes Hinausgehen iſt an ſich das Sezen einer andern Realität, als die des Gegebnen iſt. So iſt das Gegebne eine vorhandene Realität, die andere aber eine zu ſezende. Unter theoretiſchem Ich verſtehe ich nun dasjenige Ich, für welches die Realität vorhanden iſt, unter praktiſchem Ich verſtehe ich dasjenige, für welches die Realität erſt eine zu ſezende iſt. Dieſe zwei Elemente ſind im Anfang Eins auf völlig ungeſchiedne Weiſe.

Es iſt daher im Anfang ſelbſt das praktiſche Ich noch nicht als ſolches geſezt. Aber es iſt an ſich in ihm enthalten, und zwar der Grund des theoretiſchen. Denn der Anfang entſteht dadurch, daß durch die Abſtraction über das Gegebne hinausgegangen wird, welches eben das Thun des praktiſchen Ich iſt. Aber indem dieſes Hinausgehen, als reines Unterſcheiden, unmittelbar das Sezen des Andern iſt, ſo daß dieſes iſt, und nicht erſt ſein ſoll, ſo iſt das praktiſche Ich unmittelbar das theoretiſche ſelbſt. Lezteres ſelbſt aber iſt nur durch jenes, und ſo vollkommen Eines mit ihm.

Wir haben ſo in unſerem Anfang die urſprüngliche Einheit des praktiſchen und theoretiſchen Ich als den reinen Begriff des Ich ſelbſt gefunden. Dieſe Einheit macht gerade das Weſen der Philoſophie aus. Hiemit haben wir gleich von vornherein jeden Dogmatismus, der das Wahre eben nur für das theoretiſche (nicht praktiſche) Ich ſein läßt, und jeden ſubjectiven Idealismus unmöglich gemacht, der das praktiſche Ich, als Princip der Realität feſthält, aber im Gegenſaz gegen das theoretiſche, und daher

ſelbſt noch im Dogmatismus befangen iſt. Die Philoſophie muß aber auf Nichts weſentlicher bedacht ſein, als den Dogmatismus gänzlich und in der Wurzel zu vernichten. Es iſt klar, daß dieß in unſerem Anfang geſchehen iſt.

Indem dieſe Elemente ſchon im Anfang enthalten ſind, obgleich nicht wirklich geſchieden, ſo iſt durch den Anfang ſelbſt der Philoſophie das Ziel vorgeſteckt, das ſie erreichen muß. Sie wird das theoretiſche Verhalten als ſolches aus dem praktiſchen Ich entſpringen laſſen, ſo daß das praktiſche Ich als ſolches durch ſich das theoretiſche iſt. Zu dem Behufe muß ſie die Einheit beider Ich durch ihre Entzweiung und Aufhebung dieſer Entzweiung realiſiren. Iſt es nun realiſirt, daß das praktiſche Ich ſelbſt durch ſich das theoretiſche iſt, ſo iſt hiemit eben die abſolute Thätigkeit des Ich ſich vollkommen objectiv geworden; hiemit iſt das Object ſelbſt als ſolches geſezt. Die Philoſophie hat ihre Arbeit vollbracht, und die realen Wiſſenſchaften, welche vom Object als ſolchem ausgehen, treten an ihre Stelle, ſo daß hiemit erſt das Recht dieſer Wiſſenſchaften, vom Object ausgehend daſſelbe zu denken, und die Abhängigkeit der Wiſſenſchaften von der Philoſophie mit ihrer Selbſtändigkeit begründet iſt. —

Das Ende der Philoſophie iſt das Object, das Ziel ihres Idealismus der Realismus der objectiven Wiſſenſchaften. Der Anfang iſt das Ich als ſolches, nicht ſofern dieſes dem Object entgegengeſezt iſt; denn das Object ſoll erſt aus ihm werden, daher auch nicht als (abſtract) ſubjective Identität des Subjects und Objects, denn für dieſe wäre das Object doch wieder auſſerhalb. Sondern der Anfang iſt das Ich, als die völlig ungeſchiedene Einheit des praktiſchen und theoretiſchen Ich, welche ſich durch Entzweiung zur realiſirten Einheit, als praktiſches Ich, das durch ſich theoretiſches iſt, fortbeſtimmend von dieſer Einheit aus ſich zur abſoluten Objectivität entäuſſert. Jede beſondere philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt nur dadurch eine philoſophiſche, daß ſie in dieſe Erzeugung der abſoluten Objectivität aus dem Idealismus des Ich hineinfällt. Sie erhält ſomit auch erſt in dieſer

Geneſis und in dem Orte, den ſie hiemit im Ganzen der Wiſſenſchaften einnimmt, ihren beſtimmten Begriff.

Es leuchtet aus dem Bisherigen von ſelbſt ein, daß vor allen Dingen das praktiſche Ich ſich für ſich erfaſſen und ſich daher mit dem theoretiſchen entzweien muß. Hieraus entſteht als erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft die Lehre vom Willen oder das Syſtem der reinen Willensbeſtimmungen.

2) Das praktiſche Ich wird ſich als theoretiſches Gegenſtand, ohne daß es ſich darin als Thätigkeit weiß. So iſt es reine Anſchauung, und es entſteht das Syſtem der reinen Formen des Anſchauens, oder die Naturphiloſophie.

3) Das praktiſche Ich iſt, indem es ſich als theoretiſches Gegenſtand iſt, durch dieſes Daſein, welches nicht Wille iſt, in ihm ſelbſt geſezt als praktiſches — die Philoſophie des Rechts.

4) Das praktiſche Ich iſt in ſich ſelbſt reiner Wille, und ſich Gegenſtand als ſolcher, hiemit reine Paſſivität gegen dieſen, ſo daß es geſezt iſt als ſich aufhebend im theoretiſchen — die Philoſophie der Religion.

5) Das praktiſche Ich iſt geſezt als theoretiſches; Ich iſt, als anſchauend, die Einheit ſeiner Elemente — Philoſophie der Kunſt.

6) Das praktiſche Ich iſt als es ſelbſt die Einheit mit dem theoretiſchen, ſo daß es ebenſowohl in dieſem ſich aufhebt, als ſich ſezt, und ſich ſo als die Einheit beider Elemente realiſirt — die Philoſophie mit ihren beſondern (rein-philoſophiſchen) Wiſſenſchaften.

Die vier lezten Wiſſenſchaften, indem jede für ſich das ihr eigenthümliche Verhältniß der Elemente des Ich in einer geſchichtlichen Reihe deducirt, bilden zuſammen die Philoſophie der Geſchichte, ſo daß jede höhere die vorangehende in ſich befaßt, und die höchſte die Totalität der Geſchichte als ſolche erreicht. Daß eine ſolche Deduction a priori nothwendig iſt, kann hier nicht zum Voraus gezeigt werden.

Hiemit haben wir wenigstens eine vorläufige Vorstellung von dem Organismus des Ganzen der Wissenschaft und der Stellung jeder einzelnen Wissenschaft in demselben. Die Genauigkeit der gegebnen Bestimmungen wird erst im Verlaufe vollkommen deutlich werden.

Der Gang der Philosophie ist daher im Allgemeinen folgender: zuerst sezt sich Ich als mit sich entzweit; diese Entzweiung löst sich im Object; sie muß sich aber im Ich selbst lösen, — so daß sie in Einem im Ich und im Object gelöst ist, und Ich sich weiß in der Realität des Objects als solcher. —

Zweites Capitel.

Die Lehre vom Willen.

§. 14.

Der Anfang der Philosophie ist nicht blos Anfang einer besondern Wissenschaft in ihr; denn wenn diese auch die erste wäre, wäre er damit doch nur der Anfang dieser Wissenschaft als einer besondern, nicht aber der Anfang der Philosophie überhaupt. Der Anfang der ersten, besondern Wissenschaft muß, damit er ihr Anfang sei, erst aus dem absoluten Anfang der Philosophie überhaupt sich ergeben; nur so läßt es sich vereinigen, daß dieser der absolute und zugleich der Grund einer besondern Wissenschaft ist; und zugleich ist diese (sowie alle andern besondern Wissenschaften) damit von Haus aus in einen höheren Zusammenhang gestellt. — Spinoza hat, wie wir sehen werden, diesen zweiten, relativen Anfang als den ersten Begriff aufgestellt; darin besteht der Fehler seines Begriffs der Substanz. Darin gerade, daß dieser Anfang ein zweiter, relativer ist, ist enthalten, daß die erste Wissenschaft nicht theoretisch, sondern Darstellung des praktischen

Ich als solchen ist. Damit unterscheidet sich der wahre Idealismus vom Dogmatismus, der geradezu vom Object oder vom Sein überhaupt ausgeht. Es kann deßhalb nicht auffallend sein, daß die erste philosophische Wissenschaft die Lehre vom Willen ist. Diese kommt zwar in der Psychologie wieder vor, aber nur als Bestimmung des Ich als solchen, des subjectiven Ich, während hier der Wille im absoluten Sinn genommen wird als Princip der Objectivität; der Wille, der hier auftritt, ist daher der sittliche Wille, sofern der Wille in dieser Form überhaupt keine Realität gelten läßt, als die aus ihm hervorgeht. Diese Wissenschaft, sofern sie den Willen als Princip der Objectivität überhaupt betrachtet, ist daher die Grundwissenschaft der Philosophie, die philosophia prima. Sie ist daher von der Rechtslehre und von der Moral, welche man gewöhnlich als praktische Philosophie zusammenbefaßt, ebenso verschieden, wie von jeder andern Wissenschaft, und ebenso Eines mit ihnen, wie mit jeder andern.

§. 15.

1. Das Eine.

Wir müssen vom absoluten Anfang aus einen zweiten, relativen suchen.

Ich ist unendliches Sezen seiner selbst und des Andern als Eine Handlung. Es ist daher in diesem Prozeß streng genommen kein endloser Progreß ausgedrückt; denn diesem würde die Einheit der Handlung fehlen. Jenes unendliche Sezen ist aber nothwendig Eine Handlung in unendlich vielen; denn sonst würden diese in bloße Producte zerfallen, jede einzelne Handlung der Unterscheidung würde in der Isolirtheit, in die sie hiemit versezt würde, nur als erloschene sein; sie ist also nur Handlung, indem sie eine andere ist u. s. f.; also sind alle zusammen nur Handlung, indem sie Eine sind. Umgekehrt folgt eben daraus, daß, wenn die Handlung nur Eine wäre, sie eben damit aufhören würde, Handlung zu sein. In beiden Fällen hätten wir, statt eine Aufhebung aller Voraussezung als absolute Sezung zu haben,

nur eine oder viele Voraussezungen. Also müssen wir im Anfang den Begriff des Ich festhalten, daß es unendliches Sezen seiner selbst und des Andern als Eine Handlung ist. Das Ich ist so der einfache Punkt, durch den sich diese Unendlichkeit bewegt, und in dem sie zusammengehalten wird; der Mittelpunkt des Umkreises dieser Unendlichkeit. So aber sezt es das Andere auf unendliche Weise nur als sich selbst. In der That aber sezt es auch sich auf unendliche Weise als das Andere; dieses ist somit der feste, ruhende Punkt, in welchem die unendliche Bewegung des Sichselbstsezens des Ich zur Einheit der Handlung zusammengeht. Im Anfang selbst ist weder das Eine, noch das Andere, weder Ich als einfaches, noch das Object als einfaches gesezt; sondern beide sind als unendliche Vielheit, die als Einheit ist, noch ganz in einander verschlungen. Indem nun Ich als Einheit der Handlung festgehalten wird, verrückt sich der feste Punkt der Bewegung unmittelbar in das Andere selbst; denn Ich, in sich reflectirt als Einheit der Handlung, hört zu handeln auf; es ist aufgehobne Handlung, somit Object. Aber es ist aufgehobene Handlung, Object, nur indem es als Einheit der Handlung in sich reflectirt ist; es weiß daher sich im Object als vollkommne ruhige Einheit des Handelns und des Leidens. Folglich ist Ich, in sich reflectirt als Einheit der Handlung in unendlich vielen, unmittelbar damit schlechthin hingegeben an das Andere als Object, und hat sein Selbst nur in diesem. Es ist somit alle Bewegung, alle Unendlichkeit des Thuns in die stille Ruhe des Objects, als eines schlechthin Einen, welche zugleich die Ruhe des Ich ist, zusammengegangen. Das Ich versenkt sich in das Eine; diese Versenkung ist die unendliche Lust der Liebe, sich einfach und schlechthin bejaht zu wissen im Andern, als Object. Sie ist aber doch mehr als Empfindung; sie ist ein Schauen des Einen. Denn Ich ist nicht blos Indifferenz mit dem Andern, sondern eben so different von ihm. Es ist passiv gegen das Eine, und doch activ. Diese reine Indifferenz der Passivität und

Activität (in Beziehung auf ein Object, welches damit von selbst gegeben ist) ist das Schauen.

Hier sehen wir zuerst, wie Ich dazu kommt, im Verhältniß zu einem Object zu stehen, sich in einem Object zu wissen. Das Object entsteht rein aus ihm selbst. Denn gerade durch den Act der Reflexion des Ich in sich als Einheit der Handlung wird Ich sich Object; gerade dadurch, daß es die ganze Masse seiner Handlungen in die Kraft Einer zusammennimmt, also rein idealistisch, wird es Object. Aber es wird auch wirklich Objekt; Ich muß, um Ich zu sein, Object sein, und wir sehen so schon von vorne herein, daß wir auf gutem Wege sind, zur Realität zu gelangen, und durch die Klippen des Dogmatismus und subjectiven Idealismus glücklich hindurchzusteuern. Aber gerade darum, weil Ich selbstlos hier in das Object versenkt ist, ist dieses Object nur das erste Object des Ich. In dieser Versenkung in das Eine hat Ich in der That ebenso nur sich selbst auf einfache Weise, wie es ein Object hat; es ist, wenn ich so sagen soll, ebenso in sich selbst versenkt, und als Schauen des Objects das reine Schauen seiner selbst. Dieß muß man *wissen*, obgleich die Täuschung sehr gewöhnlich ist, das Object, in welches das Ich sich versenkt, für ein Reales zu nehmen. *Nur das Object ist real, welches Ich, indem es sich in ihm weiß, zugleich von sich unterscheidet.* Und das Eine wird realisirt werden durch diese Unterscheidung. Aber doch liegt in allen jenen Formen, in denen Ich sich in das Object versenkt, der wichtige Begriff, daß Ich als es selbst Object ist, daß es aus sich sich seine Objectivität gibt.

Dieser Anfang der ersten, besonderen Wissenschaft der Philosophie ist das mystische Element derselben. Die Mystik besteht überhaupt darin, das Absolute in der Form der *reinen* Passivität zu haben; darin besteht ihre Verschmelzung mit dem Absoluten; sie geht daher oft zu der Einsicht fort, daß diese Passivität die höchste Aktivität, eine ungemessene Freiheit (Tauler) ist. Sie gehört daher auch einer höhern Stufe des Ich an; allein hier ist der erste Ursprung der Mystik nachgewiesen. Der Fehler der

Mystik besteht allein darin, daß sie nicht kritisch ist, und nicht nach der Realität ihres Objects fragt. Aber sie ist doch ein wesentliches Element der Philosophie, weil sie immer in den ersten Ursprung des Objects aus dem Ich zurückgeht. In diesem Sinne wird dieses mystische Element noch öfter in der Entwicklung der Philosophie vorkommen.

Das Ich als reine, einfache Activität ist zur Passivität gegen das Object geworden, denn in diesem ist es als Activität aufgehoben. Aufgehobne Aktivität aber ist Passivität. Somit haben wir hier die prima materia, die potentia passiva primitiva, welche das Complement der Monade als reiner Thätigkeit ist. Leibniz, dessen Grundbegriff der Monade nur verstanden werden darf, um wahre Philosophie zu haben, kannte den Begriff der (unendlich) vielfachen Unterscheidung als absolute Thätigkeit des Ich; aber theils hat er eine Urmonas aufgestellt, welche in ihrer Transscendenz reine Thätigkeit sein soll, ein, wie aus dem Obigen schon erhellt, widersprechender Begriff, an welchen sich jedoch diejenigen halten, welche gegenwärtig sich mit einer Reform der Philosophie befassen, theils, was hiemit zusammenhängt, hat er nicht verstanden, jene Passivität aus dem Handeln der Monade selbst abzuleiten. —

Im Schauen des Einen ist jedoch das Ich nicht rein leidend; sondern, weil Ich sich im Object hat, ist es eben so handelnd, und das Schauen des Einen ist vielmehr das vollkommene Gleichgewicht des Handelns und Leidens. Das Eine ist daher unendliche Selbstbejahung des Ich als ein einfaches Ja.

Weil nun Ich, um Ich zu sein, wie gezeigt, die Genesis des Objects ist, so ist hiemit der Begriff der Spinozischen Substanz mit ihren unendlichen Attributen in seiner Entstehung nachgewiesen. Denn diese mit ihren unendlichen Attributen ist nichts anderes als das Eine als unendliche Position (je mehr Attribute, desto mehr Realität). Spinoza aber weiß nichts von der subjectiven Entstehung seiner Substanz; darum ist sein System Dogmatismus; dieser Dogmatismus ist aber nur darum Philosophie, weil in ihm der reine Begriff des Ich selbst als Object aufgefaßt ist. Hätte

Spinoza die unendliche Liebe, zu welcher die Substanz ihm am Ende seiner Ethik wird, gleich anfangs als die subjective Quelle dieser starren Objectivität gefaßt, so dürften wir nicht, wie wir thun müssen, an ihn die Frage stellen, wie er denn zu seiner Substanz gekommen sei. Sie ist in der That der Begriff des Ich selbst (wie schon Leibniz sie aufgefaßt hat), und nur indem sie ursprünglich als der Begriff des Ich erkannt wird, haben wir den Beweis ihrer Objectivität. Das Ich ist die wahre natura naturans, aber freilich nicht ein solches Ich, das „schlechterdings niemals Object werden kann," sondern dem es wesentlich ist, durch sich selbst Object zu sein. Wird einmal dieser Begriff des Ich durchgeführt sein, dann werden wir wirklich ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik haben. — Spinoza's Begriff der Substanz ist ein transscendenter Begriff; denn transscendent ist das Object, wenn es nicht in seiner Genesis aus dem Ich erfaßt, sondern als unmittelbares Sein aufgestellt wird.

Aber, wenn so das Eine nicht losgetrennt werden darf von seiner Entstehung aus dem Ich, so ist das Umgekehrte eben so falsch, von einem Sichselbstdenken des Absoluten zu sprechen, das nicht sogleich als Object ist. Allein, um diesen Fehler zu vermeiden, würde man dasselbe immanent als Ich denken müssen, ohne dasselbe aus dem Ich in eine transscendente Objectivität entschlüpfen zu lassen; man müßte es aufgeben, von einem sich selbst denkenden Gott wissen zu wollen. Dadurch aber, daß man dem Ich das Sichselbstdenken so entschlüpfen läßt (den wahren Ursprung dieser Täuschung werden wir in der Religionsphilosophie entdecken), beraubt man sich der Möglichkeit, dasselbe genau zu denken; denn es wird dem Ich damit Object als das schlechthin Eine, welches doch sich selbst denken soll; es ist daher unmöglich, im Sichselbstdenken die Unendlichkeit der Handlungen zu entdecken, die in ihm enthalten sind; und wie wichtig dieser Begriff ist, zeigt schon das Bisherige. Wir fassen das Ich (nämlich das menschliche, ein göttliches gibt es nicht) immanent als Sichselbstdenken auf die bereits näher entwickelte Weise, reinigen diesen Begriff von

dem des Einen, ſo wie dieſen von jenem, und erreichen ſo erſt durch ihre ſcharfe Scheidung eine Einſicht in ihre Einheit, welche uns die Vorſtellung eines ſich ſelbſt denkenden Gottes nicht zu verſchaffen vermag, indem dieſe vielmehr nur den einen Begriff durch den andern verdirbt.

Das Eine iſt aber auch, ſo gedacht, nicht Gott. Erſt, wenn das Schauen zum (denkenden) Anſchauen geworden iſt, dann haben wir den Begriff Gottes. Dieſer iſt zwar im Schauen des Einen an ſich ſchon enthalten, aber noch nicht geſezt; deßhalb iſt hier noch gar nicht von dieſem Begriffe zu ſprechen. Wenn man es mit den Begriffen etwas genauer nimmt, als gewöhnlich, muß man daher ſagen, daß das Schauen Gottes unmöglich iſt.

Das Eine iſt die ideale Exiſtenz des Univerſums, die intelligible Welt, aus welcher die ſichtbare Welt hervorbricht. Aber dieſes Hervorbrechen iſt nicht ein objectives Hervorbrechen. Wie ſollten wir uns in dieſen objectiven Prozeß hinein denken, wie ſollten wir etwas von ihm wiſſen können! Die Philoſophie weiß nichts von einer transſcendenten Entſtehung der Welt, von einer Schöpfung, ſondern nur von einer immanenten, d. h. Ich iſt es, welches ſich aus ſich zur Welt objectivirt, es iſt die natura naturans, welche die natura naturata producirt. Das war im Grunde immer der Gedanke, der die Philoſophie von der Intellectualwelt zur ſichtbaren herabgeführt hat. Immer hat, nachdem man vergeblich geſucht hat, durch eine Reihe von Emanationen zur ſichtbaren Welt zu gelangen, der differenziirende Act des Ich den Ausſchlag gegeben. Aber dieſer Act, in welchem das Schauen zur vollendeten Anſchauung wird, iſt das Ende der Philoſophie und kann nicht ſo ohne Weiteres als unmittelbares Abbrechen von der Intellectualwelt angeſehen werden. In dieſer Vorſtellung liegt eben der Fehler, daß man nicht aus der unendlichen Sichſelbſtobjectivirung, welche das Abſolute ſein ſoll, das Object ſelbſt abzuleiten verſtanden hat. Iſt einmal dieß geſchehen, dann ſieht man leicht, daß es nicht nöthig, aber auch nicht erlaubt iſt, einen ſolchen Sprung zu poſtuliren.

§. 16.

2. Das Böse.

Im Begriffe des Einen scheint keine Spur des Willens enthalten zu sein; aber doch ist dasselbe das vollkommne Gleichgewicht von Passivität und Activität. Der Wille, sofern er eine Objectivität aufhebt, um eine andere zu sezen, hat ein Object zur Voraussezung, aber, indem dieses Object das Eine ist, ist dasselbe keine Voraussezung, sondern Ich hat sich zum Object gemacht.

Ich sezt sich als das Andere; durch seine Reflexion in sich ist es Object geworden. Es ist daher nothwendig, daß es seine Reflexion in sich gegen das Object selbst geltend mache. Im Object zuerst hat es sich als einfaches Selbst, als Einheit der Handlung; daß es sich als einfaches Selbst in demselben hat, dieß muß daher gesezt werden. Indem Ich so gesezt wird, stoßt es das Object, in dem es sich als einfaches Selbst hatte, zurück; aber es hat sich als einfaches Selbst doch nur im Andern, stoßt aber das Andere wieder von sich ab u. s. f. Auf diese Weise löst sich die reine Harmonie der Activität und Passivität in die reine Entzweiung auf, in welcher jene von dieser sich loszuringen sucht, aber sie vielmehr sezt, sie wieder aufhebt u. s. f. Es entwickelt sich daher aus der gesezten Einheit der Handlung, welche Ich ist, selbst wieder eine Vielheit von Handlungen. Ich ist thätig als unendlicher Gegenstoß gegen das Object, in dem es sich weiß. Dieser unendliche Gegenstoß ist aber zugleich eine unendliche Sezung des Objects, und zwar so, daß hier der erste Schritt gethan wird, das Eine selbst zu realisiren; denn indem das Abstossen des Objects, in dem Ich sich weiß, zugleich ein Sezen desselben ist, sezt Ich das Object als unterschieden von sich. Allein dieses Sezen, weil es zugleich der Gegenstoß gegen das Object ist, und Ich, statt sich im Objecte zu wissen, vielmehr sich als sich selbst weiß, ist vielmehr nur ein Streben, das Eine zu realisiren, das zugleich ein Gegenstreben ist. Ich sezt daher auch nicht sich selbst, sondern ist nur ein Streben, sich selbst zu sezen, das zugleich ein Gegenstreben ist. Hiemit haben wir den bestimmten

Begriff des Böſen. So hat ſich die ſtille Harmonie des unendlichen Ja im Einen in den Aufruhr eines unendlichen Nein aufgelöst, welches doch nicht im Stande iſt, ſich durchzuſezen, ſondern nur der unendliche Widerſtreit zwiſchen Ja und Nein iſt. Die Luſt der unendlichen Liebe zergeht in den unendlichen Haß und Grimm des Böſen; das Paradies der erſten Unſchuld iſt verloren; der Sündenfall iſt geſchehen. Das Ich hat ſich losgeriſſen von den Armen des Gottes, in denen es geruhet hat; es hat ſich in ſeiner Selbſtheit erfaßt. So ſcheint es, von Gott abgefallen zu ſein, hat aber in der That den erſten Schritt gethan, dieſen erſt idealen Gott, der darum noch nicht Gott iſt, in die Realität herauszuſezen, obwohl es dieſe ebenſo wieder aufhebt, ohne welches Aufheben eben das Realiſiren ſelbſt nicht möglich wäre. — Die Liebe iſt das Erſte, die Mutter, die alle Realität in ihrem Schooße trägt; aber das Böſe iſt das Zweite, es will dieſe Realität gebären, ſie durch den Act der Unterſcheidung als ſolchen herausſezen, aber es zerſtört nur immerfort, was es zu gebären ſucht.

Dieß iſt der ideale Urſprung des Böſen; ſo iſt es nothwendig. Wir werden daſſelbe in beſtimmterer Form als geſchichtliches Agens mit gleicher Nothwendigkeit auftreten ſehen. Vom empiriſchen Böſen als ſolchem iſt hiemit noch nichts geſagt; aber ſein Weſen iſt hiemit ausgeſprochen. Das Böſe iſt überhaupt nicht in einem einzelnen Act aufzufaſſen, ſondern nur als Reihe von Handlungen; gerade darin beſteht ſein Weſen, daß es die Handlung als Einheit ſelbſt nicht zu Stande bringt; es iſt die unendliche Zerreiſſung des Ich in ſich ſelbſt; die Harmonie der unendlichen Liebe löst ſich in ihm in unendliche Diſſonanzen auf. Eine böſe Handlung iſt die Quelle von vielen; ſie ſtrebt, darin ſich zu vollenden, ohne dieſe Vollendung, worin die Handlung als Einheit wäre, zu Stande zu bringen. Das iſt die Strafe, die das Böſe ſelbſt über ſich verhängt.

Jede tiefere Philoſophie hat den Urſprung des Böſen in die intelligible Welt verlegt. Daß dieß mit Recht geſchieht, iſt durch

die geleistete Deduction klar geworden; denn das Böse macht zuerst Ernst mit der Realität, ohne sie jedoch zu Stande zu bringen; sein Ursprung ist darum intelligibel. Zugleich richtet es in der intelligiblen Welt eine sehr radicale Revolution an. Für diese Revolution sollte man aber nie das unglückliche Wort: Abfall, gebraucht haben. Als ob der Gott, von dem Ich abgefallen sein soll, schon der wahrhaftige, wirkliche Gott wäre, als ob das Böse gegen einen solchen auftreten könnte! Das Böse ist vielmehr ein Streben nach Realität, welches zeigt, daß es, was noch nicht ist, erst erzeugen will. Es erwacht aus der unmittelbaren Einheit des Ich mit seiner Realität, welche daher ebenso sehr nur ideal ist, und strebt nach der Realität, nicht, weil es sie als schon vorhandene verloren hat, sondern weil es sie erst gewinnen muß. Der Ruf nach Dasein, der Hunger und Durst nach Realität, die Angst, die uns, in uns zurückwerfend, aus uns heraustreibt, welche unser ganzes Leben durchdringt, ist auch die Quelle des Bösen. Darin liegt es, daß das Böse schon in seinem Grunde seine eigene Nichtigkeit trägt. — Die Schrecken des Innern, die in der Hingebung der Liebe zum Einen nur verhüllt sind, müssen heraustreten; sie erwachen aus der Liebe selbst. Würden sie nicht erwachen, die Liebe könnte sich selbst nicht vollenden; denn diese selbst ruht nur in der Anschauung der Realität als solcher. Das Böse ist daher nothwendig, damit die Liebe wirklich sei.

Das Böse ist die erste Form, in welcher der Wille als solcher auftritt. Der Wille ist daher Sezen der Realität durch Aufheben derselben. Dieß ist sein allgemeiner Begriff. Das Böse kann daher auch bestimmt werden als das unendliche Sollen; denn dieses für sich genommen ist das endlose Sezen der Realität durch endloses Aufheben derselben. Der Wille ist daher seinem Begriffe nach Sollen.

§. 17.

3. Das Gute.

Das Böse als unendliches Sollen ist ein endloser Progreß der es nicht zur Einheit der Handlung bringt. Das Dasselbe

aber, welches in diesem Progreß wiederholt wird, ist die Identität des Aufhebens und Sezens der Realität; Ich erfaßt sich in sich als die Einheit beider Bestimmungen, es ist in ihm selbst Sezen einer Realität durch Aufheben einer andern; im Aufheben sezt es. Es ist somit das Aufheben selbst aufgehoben, und das Gesezte ist schlechthin, absolut nicht aufzuhebend. Indem Ich daher sich in sich als Einheit des Aufhebens und Sezens erfaßt, und somit sich als Einheit zur reinen, ganzen Form des Willens erhebt, sezt es hiemit eine Realität, die absolut ist, so daß das Handeln des Ich in derselben selbst vollständig erlischt — das Gute. Das Gute ist der Wille, der in seiner Objectivität sich völlig aufgehoben hat; es ist zwar durch das Handeln des Ich, aber doch schlechthin an und für sich. Es ist daher für das Handeln des Ich selbst vorausgesezt, ein Begriff, der sogleich weiter entwickelt werden wird. — Das Gute ist schlechthin einfach; es würde seinem Begriffe widerstreiten, wenn in ihm Mehreres gesezt würde. Eben so wenig ist das Ich in Beziehung auf es ein Mannigfaltiges; es ist auch nicht in ihm in sich reflectirt, sondern ist ganz an es, als Object, entäussert. — Aber der Wille ist in ihm objectiv; folglich ist diese Objectivität schlechthin nur dadurch, daß eine andere schlechthin aufgehoben ist. Halten wir daher das Gute, als die reine Objectivität des Willens, fest, so verschwindet seine Objectivität und das Ich nimmt seine ganze Stelle ein. Denn indem die absolute Sezung zugleich als absolute Aufhebung gedacht wird, ist sie nicht Objectivität, — darin würde leztere verschwinden — sondern ist Ich als Sollen.

§. 18.

4. Das Sollen.

Der Begriff des Sollens entspringt erst aus dem vorausgesezten Begriff des Guten; er sezt es aber auch damit, daß das Gute selbst erst im Handeln des Ich seine Existenz hat.

Das Sollen ist absolute Sezung durch absolute Aufhebung, so daß das Aufzuhebende das reine Gegentheil ist desjenigen,

welches gesezt wird; jenes ist das Nichtseinsollende, dieses das Seinsollende. Das Sollen ist daher in sich die absolute Spannung dieser Elemente; es darf sich nicht realisiren, denn sonst wäre es nicht mehr, was es ist, absolute Sezung durch absolute Aufhebung; Ich soll schlechthin aufheben, um schlechthin zu sezen; Lezteres kann also nicht wirklich zu Stande kommen; und doch ist das Sezen seine ganze Bestimmung, es ist Einheit, es selbst nur als absolutes Sezen. Da es aber dieses nicht sein kann ohne das Erstere, so ist Ich vielmehr es selbst in beiden Thätigkeiten; d. h. es ist, indem es als beide Thätigkeiten ist, gegen beide in sich reflectirt und für sich selbst gegen Beides, das Aufzuhebende und das zu Sezende, gleichgültig, und Beide sind ihm gegeben. So wird das Sollen zur Willkür; ein Uebergang, der sich in jeder werdenden Handlung nachweisen läßt.

§. 20.

5. Die Willkür.

Es bietet sich dem Ich Etwas an als aufzuhebend, und ein Anderes als zu sezend; es selbst für sich ist gegen Beides in sich reflectirt, und in sich selbst auf gleiche Weise das Aufheben des Einen, und Sezen des Andern; es sezt daher, weil es damit ebenso das Leztere nicht sezt, auch das Erstere, hebt das Zweite auf, und umgekehrt. Hiemit haben wir den genauen Ausdruck für das Wählen der Willkür; Eines wird aufgehoben, das Andere gesezt, aber vielmehr wird dieses, indem es gesezt wird, nicht gesezt, somit aufgehoben, und das Erste wird gesezt u. s. f. In diesem endlosen Wechsel sezt also Ich, indem es aufhebt, und hebt auf, indem es sezt; die Verschiedenheit beider Handlungen verschwindet, beide sind Eine und dieselbe Handlung. Ich ist als Sezen und Aufheben Eine Handlung; es hebt zwar ein Anderes auf, und sezt ein Anderes, aber in diesem Leztern selbst weiß es sich als Aufheben des Erstern; indem es dieses von sich stoßt, sezt es ein Anderes. Dies ist der einfache Ausdruck für den freien Willen. Die Willkür ist hiemit zur Freiheit geworden.

§. 21.

6. Die Freiheit.

Halten wir die Einheit der Handlung in der Freiheit feſt, wie geſchehen muß, wenn ſie von der bloßen Willkür unterſchieden werden ſoll, ſo entwickelt ſich aus dieſer Einheit ſogleich eine Mehrheit von Handlungen, in welcher ſich dieſe Einheit darſtellt. Denn ſoll die Freiheit aus der bloßen Willkür heraustreten, ſoll ſie das Sezen und Aufheben zur Einheit einer Handlung verbinden, ſo muß ſie wirklich handeln; ſonſt wären beide Elemente nicht gleich geſezt. Die Handlung ſei geſchehen: ſo iſt in ihr die Einheit der freien Handlung objectiv; dadurch iſt, was ich gethan, ein Werk der Freiheit. Allein an der Objectivität der Handlung iſt blos das eine Element zu entdecken, Ich hat in ihr geſezt. Deßhalb muß Ich ſich aus derſelben wieder in ſich reflectiren als Einheit des Sezens und Aufhebens in Einer Handlung u. ſ. f. ins Unendliche. In dieſer Unendlichkeit wiederholt ſich aber das Ich als Einheit der Handlung in der bezeichneten Weiſe; dieſe beſtätigt ſich in ihr, bejaht ſich ſich fortſezend von einer Handlung zur andern. Das Object, das ſo entſteht, iſt daher Eines und daſſelbe, das durch Aufheben ſchlechthin geſezte — das Gute geſezt als Handlung des Ich.

Die Freiheit iſt daher nur in einer Reihe von Handlungen. Dieſe Reihe iſt gleichartig; es iſt unmöglich, daß ich auf freie Weiſe jezt dieſes thue, dann wieder ein demſelben ganz Entgegengeſeztes; hiemit wird die Einheit der Handlung, welche in dieſer Reihe iſt, aufgehoben.

Der Determinismus hat vollkommen Recht, die Freiheit der einzelnen Handlung zu leugnen, der Indeterminismus eben ſo Recht, ſie zu behaupten; aber beide in ihrem reinen Gegenſaze fehlen darin, daß ſie die einzelne Handlung für ſich feſthalten; nur in einer Totalität der Handlungen iſt Freiheit. Der Prädeterminismus hebt die weſentlichen Elemente der Freiheit heraus als Einheit der Handlung und als Reihe von Handlungen; aber

er sollte beide nicht trennen, wäre die Handlung als Eine vollendet, die Reihe selbst wäre unmöglich. —

§. 22.

6. Die Glückseligkeit.

Frei ist Ich als Eine Handlung in vielen, so daß das Object, das darin gesezt ist, Eines und dasselbe ist, und Ich die Einheit seiner Handlung als Object vor sich hat. Aber Ich ist in ihm selbst Einheit der Handlung; so in sich reflectirt ist Ich aufgehobene Handlung; es ist sich gegenständlich in der Totalität seiner Handlungen, als einer Totalität seines Daseins, in welcher es, in sich reflectirt, sich als dasselbe weiß — die Glückseligkeit. — Der Begriff der Glückseligkeit hat eine gleichartige Reihe von Handlungen, welche Ich vollbringt, zur Voraussezung; indem es in dieser als Eine Handlung sich in sich reflectirt, und das Bewußtsein hat, eine Reihe von Handlungen zur Einheit Einer Handlung vollendet zu haben, wird es sich in dieser Reflexion Gegenstand; es hört auf zu handeln, und die Reihe seiner Handlungen wird ihm zu einer Reihe des Daseins, in welcher es sich selbst gleich ist; so erst vollendet sich das Bewußtsein, eine Reihe von Handlungen zur Einheit vollendet zu haben, in dem Gefühl der Glückseligkeit. Der Gute ist daher allein glücklich, der Böse nie; die Glückseligkeit ist immer das sich von selbst ergebende Resultat einer geschlossenen Totalität von Handlungen. — Es muß hiebei genau festgehalten werden, daß Ich als glückselig in einer Reihe des Daseins sich selbst gleich ist. Jedes einzelne Dasein des Ich ist nicht für sich gesezt, sondern nur, indem es sich bejahend sich fortsezt in einem andern, und Ich weiß sich in diesem harmonischen Flusse als dasjenige, welches in diesem vielen Dasein dasselbe ist, sein Sichwissen ist gar nichts anders als dieses Dasselbesein im mannigfaltigen Dasein; denn es ist in ihm in sich reflectirt als aufgehobene Reihe seiner Handlungen, welche damit eine Reihe mannigfaltigen Daseins ist.

§. 23.

8. Das Uebel.

Das Ich ist in der Glückseligkeit hingegossen in sein Dasein; die Reflexion in sich festgehalten, wird die Glückseligkeit zum Uebel. Denn damit ist Ich negativ gegen sein Dasein, d. h. es ist in seinem Dasein in sich reflectirt, nur indem es ein anderes von sich abstoßt, es stoßt daher eben so jenes von sich ab u. s. f. ins Unendliche. Die Continuität des Daseins wird zersplittert, und dem Ich kommt immer nur die Unangemessenheit seiner selbst und des einzelnen Daseins zum Bewußtsein; *denn im einzelnen Dasein kann sich die Reflexion des Ich in sich nicht genügen.* Das Ich ist daher das Sollen, das über jedes einzelne Dasein hinausgeht, das aufgehoben ist im Dasein, aber diese Aufhebung aufhebt, und das Dasein von sich stoßt, in einem andern sich aufhebt, um es wieder von sich zu stoßen u. s. f. Dieses Sollen ist das *Uebel.* — Das Uebel geht daher aus dem Streben hervor, die Glückseligkeit in jedem einzelnen Punkte des Daseins zu realisiren. Aber die Glückseligkeit als continuirliche Summe der Realitäten des Sollens im Dasein des Ich ist in der That nicht real, ohne in jedem einzelnen Punkte real zu sein, die Realität des Sollens in ihm ist so lange nur ideal, als die unendlichen Realitäten desselben zu Einer verschwimmen. Das Uebel ist daher wirklich der Act, die Glückseligkeit zu realisiren; freilich zunächst nur so, daß es dieselbe aufhebt. Aber dieser Begriff des Uebels ist wichtig, weil er damit sich sogleich nur als einen Mittelbegriff ankündigt, durch den ein erster zu einem dritten hindurchgeht, um sich zu realisiren. So war das Böse der Mittelbegriff des Einen und des Guten. Auf diese Weise wurde im Grunde immer in den sogenannten Theodiceen Gott wegen des Bösen und des Uebels gerechtfertigt. —

§. 24.

9. Das höchste Gut.

Ich über ein Dasein hinausgehend sezt dasselbe; indem es in seinem Hinausgehen, dem Vonsichstoßen eines einzelnen Daseins

selbst das Sezen festhält, so daß es nicht über ein Anderes hinausgehend ein Anderes sezt, sondern schlechthin aus sich anfängt, ist es als rein in sich reflectirt eine unendliche Reihe von Handlungen; es ist Handlung in unendlich vielen rein als es selbst. Es ist daher unmittelbar als so in sich reflectirt aufgehobne Handlung, und sich objectiv als unendliches Dasein; aber es ist als in diesem in sich reflectirt in sich unendliche Reihe von Handlungen. Folglich ist Ich in einer unendlichen Reihe des Daseins zugleich eine unendliche Reihe von Handlungen, und weil Ich in jeder Reihe in sich reflectirt, diese Reflexion in sich gerade die Identität ist, welche beide Reihen zusammen knüpft, so ist jede Reihe in dieser Identität mit der andern in ihrer Unendlichkeit zugleich als Einheit gesezt. Beide zusammen bilden eine absolute Totalität, welche zugleich die entwickelte Identität des Subjects und Objects ist — das höchste Gut.

Der Begriff des höchsten Guts enthält offenbar die Totalität des durch Freiheit hervorgebrachten Guten und des Daseins, welches die Glückseligkeit ausmacht, als Eine Totalität. Aber dieser Begriff schließt so heterogene Elemente in sich, daß es sehr schwierig ist, ihn als Einheit zu denken. Diese Einheit ist aber in der gegebnen Deduction dieses Begriffs nachgewiesen; es ist hier gezeigt, wie das eine Element von selbst das andere in sich schließt, und beide durch einander sich zur Totalität vollenden. Uebrigens bedarf dieser Begriff selbst der Enkwicklung durch die ganze Philosophie, um sich als den höchsten Begriff geltend machen zu können. Als blos ethischer Begriff ist er nicht der höchste Begriff, in demselben ist die Objectivität blos die Totalität meines Daseins, das Object selbst ist noch nicht als an und für sich seiende Totalität gesezt.

Anm. Die hier entwickelten Bestimmungen sind die Grundbestimmungen des Ich, die wesentlichen Formen, in welchen es überhaupt Ich ist, und, um Ich zu sein, sich sein Object gibt. Schon das gewöhnliche Bewußtsein betrachtet dieselben als die Weisen, in denen Ich überhaupt thätig

ist, und durch seine Thätigkeit sich zu seinem Objecte verhält. Würde es uns gelingen, aus diesen Formen die Objectivität des Ich überhaupt abzuleiten, so würde damit das gewöhnliche Bewußtsein selbst unwillkürlich sich in die Philosophie versezt sehen, und könnte gegen ihren Idealismus nichts einzuwenden haben. In dieser Hinsicht besteht die Philosophie nur in der Universalisirung des praktischen Standpunkts und in dessen Versöhnung mit dem theoretischen.

Indem die reinen Bestimmungen des Willens die Grundbestimmungen des Ich überhaupt sind, aus welchen sich die Realität vollständig ergibt, so folgt, daß die Realität überhaupt Realität des Guten ist, und daß der Wille des Guten sich in ihr ausführt. Dieß ist der natürliche Glaube des Menschen. Der Glaube, daß der Wille eines guten Gottes die Welt geschaffen habe, daß sie nicht durch einen Abfall von Gott entstanden sei, enthält der Sache nach dasselbe, was die Einsicht der Philosophie ist. Allein für die Philosophie sind das Böse und das Uebel die wesentlichen Mittelglieder dieser Realisirung des Guten; eben daher ist diese Realisirung für sie eine immanente, nicht eine transscendente. Wenn ein göttlicher Wille an die Spize des Daseins gestellt wird, so sollte man die Formen dieses Willens, wodurch er eben Wille ist, angeben. Dieß ist nicht anders möglich, als auf immanente Weise. Es spricht sich daher in der Vorstellung der Schöpfung der Welt instinctmäßig der Idealismus des Ich aus, indem dieselbe die Realität des Daseins auf eine ideale Entstehung zurückführt.

Uebergang zur Philosophie der Natur.

Im höchsten Gute sezt sich die Reflexion in sich, indem sie sich aufhebt, und hebt sich auf, um sich wieder zu sezen, u. s. f. Halten wir das Dasselbe in diesem Wechsel fest, so sezt sich die Reflexion in sich, indem sie sich aufhebt, Beides in Einem. Die Reflexion des Ich in sich hebt sich auf: so ist Ich zum Object

aufgelöst, und zerfließt in eine reine Unendlichkeit; aber sie sezt sich, indem sie sich aufhebt und der Gegenstand ist daher reine Einheit der Reflexion in sich und der Unendlichkeit, die Totalität als solche. So *schaut* Ich *an*. In der Anschauung hörte ich auf, mich in mich gegen das Object zu reflectiren, ich gebe mich ihm ganz hin, zergehe in seine Unendlichkeit; aber ich bin doch in der Anschauung meiner bewußt, ich bin also darin in mich reflectirt, aber ich seze dieß nur, indem ich es aufhebe, und damit den Gegenstand selbst als Einheit in der Unendlichkeit seze. So allein läßt sich der Begriff des (reinen) Anschauens denken.

Um zum reinen Anschauen zu gelangen, muß ich vorher mich in mir selbst als Totalität erfaßt haben; dieß geschieht in der Reflexion in sich wie sie im höchsten Gute auftritt, denn diese im Wechsel, sich zu sezen und aufzuheben, ist in ihr selbst Unendlichkeit. Diese innere Fülle ströme ich aus in der reinen Anschauung, aber ich ströme sie aus, indem ich mich dem Object hingebe, nur in ihm mich habe; „ins Reich der Natur kann ich nur als ein Kind eingehen.“ Soll aber das Ich, wie in der Anschauung geschieht, sich vollständig objectiv werden, so muß es sich natürlich vorher selbst in der Totalität seiner Momente erfaßt haben.

Das reine Anschauen ist seinem Begriff nach Anschauen der Totalität; diese aber, sofern in ihr das Thun des Ich völlig zum Object erloschen ist, ist Natur, die reine Anschauung daher Anschauung der Natur. Zu dieser hat sich das Schauen des Einen entwickelt, durch die Aufhebung der Reflexion in sich ist das practische Ich zum theoretischen geworden. Da jedoch die Reflexion des Ich in sich es ist, welche sich aufhebend sich sezt, so läßt sich schon zum Voraus erwarten, daß Ich als solche Reflexion wieder hervorgehen werde.

Dieses Anschauen nenne ich *reines* Anschauen, weil Ich in demselben nicht für sich als Reflexion in sich gesezt ist. Wir werden am Ende auf ein denkendes Anschauen kommen, welches sich in dieser Beziehung vom reinen Anschauen unterscheidet. Zugleich aber ist dieses reine Anschauen ganz im Kantischen Sinne ein

aprioriſches; denn es iſt nur die Reflexion des Ich in ſich ſelbſt, welche ſich in ihm aufhebend ſich ſezt, es folgt aus der Natur des Ich. Hier aber iſt das reine Anſchauen aus dem Ich ſelbſt abgeleitet, was von Kant nicht geſchehen iſt.

Drittes Capitel.

Die Philoſophie der Natur.

Die Philoſophie der Natur iſt das Syſtem der Formen des reinen Anſchauens.

Es folgt aus dem Begriffe des Anſchauens, ſofern es überhaupt die Entäuſſerung der Reflexion des Ich in ſich zum Gegenſtande iſt, daß ſeine Vollendung darin beſteht, das Object ſelbſt als dieſe Reflexion zu ſezen, ſo daß Ich, im Objecte ſich erblickend, wieder geſezt iſt als in ſich reflectirt. Dieß iſt der allgemeine Gang einer Philoſophie der Natur. Daher ſind nicht blos Raum und Zeit, wie Kant meint, reine Formen des Anſchauens, ſondern die weiteren Geſtalten der Natur, welche von ſelbſt aus den reinen Anſchauungen von Raum und Zeit hervorgehen, ſind gleichfalls ſolche Formen.

Wenn die Naturphiloſophie definirt wird als das Syſtem der reinen Formen des Anſchauens, ſo wird damit nicht geſagt, daß dieſe Formen Formen ſeien für ein erſt hinzukommendes Reales; ſondern es folgt aus dem Begriffe des Anſchauens (weil durch es das Object ſelbſt entſteht), daß eben dieſe Formen das Object ſelbſt ſind, und daß hinter ihnen nichts zu vermiſſen iſt, das ſie erſt erfüllen ſollte. Sie ſind daher mit den Formen des Realen (durch welche das Reale als Reales erſt möglich iſt), welche die Mathematik aufſtellt, am Nächſten verwandt, aber doch wieder von denſelben verſchieden, weil die Mathematik für ſich

dieſe Formen nicht für das Object ſelbſt ausgibt. Würde ſie ſo weit gehen, dieß zu thun, wie z. B. bei Carteſius, dann würde die Philoſophie der Natur eine Mathematik der Natur ſein. Und vielleicht gelangt die Mathematik einmal dahin, ſo ihre Formen als das Reale ſelbſt aufzuſtellen, die Natur überhaupt für ſich in Anſpruch zu nehmen, und nicht blos einen Theil derſelben, ſondern ſie insgeſammt als Gegenſtand der Anſchauung ihren Geſezen als Geſezen der Anſchauung überhaupt zu unterwerfen. Wenn Carteſius vom Ich aus ſich die Gewißheit der Realität der Auſſenwelt, aber blos als eines mathematiſchen Objects (durch den Begriff der reinen Ausdehnung) verſchaffen wollte, ſo liegt ſeiner Naturphiloſophie die Idee eines Syſtems der reinen Formen des Anſchauens zu Grunde, in welchen das Object ſelbſt blos ein mathematiſches iſt. Leibniz hat mit Recht geglaubt, für die Natur ein höheres Prinzip, das dynamiſche Prinzip der Kraft, und zwar eben als Prinzip für ſie als eines mathematiſchen Objects, als welches er ſie doch ſelbſt immer wieder auffaßte, aufſtellen zu müſſen. Man kann vielleicht ſagen, Leibniz habe mit dieſem Prinzip in Wahrheit nichts anderes gefordert, als die mathematiſchen Formen ſelbſt als das vollſtändige Reale der Natur zu faſſen, denn jenes höhere Prinzip, neben welchem doch die Natur mathematiſches Object ſein, und welches ſomit dieſe als ſolches begründen ſoll, würde nur die ganze Natur der Mathematik zuweiſen, und in dieſem Sinne wohl hat Leibniz den menſchlichen Leib einen divinior mechanismus genannt, der — eine, wie mir ſcheint ſehr tiefe Beſtimmung — ſich von den gewöhnlichen Maſchinen dadurch unterſcheide, daß er in jedem einzelnen Theile auf unendliche Weiſe wieder Maſchine ſei.

Eine Metaphyſik der Natur, d. h. eine Wiſſenſchaft, welche die weſentlichen Formen der Natur als reine Begriffe aufſtellt, iſt unmöglich; ſie iſt der einfachſte Widerſpruch. Die Begriffe, welche Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft behandelt, ſind ſämmtlich reine Anſchauungen, nicht aber, wie in einer Metaphyſik ſein muß, reine Begriffe. Aber

doch ist die Idee einer Metaphysik der Natur wichtig, sofern sie die reinen Formen der Anschauung, welche die Naturobjecte sind, in ihrem Ursprung aus dem Ich festhält. Aber würden sie in diesem Ursprung zugleich als Formen des Anschauens festgehalten, so hätte man nicht nöthig, zur Categorientafel zu greifen, um auf ihr die Formen der Natur erst durch Beziehung dieser Begriffe auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit zu finden. Man sehe übrigens, was Kant über die Naturwissenschaft als Mathematik gesagt. Kant Werke (von Hartenstein) B. VIII. S. 444. 445.

Die spätere Naturphilosophie hat die Natur nur zu sehr gleich von vornherein als Handeln, als Productivität aufgefaßt. Ist die Natur nur in der Anschauung als solcher, so ist sie allerdings das objectiv gewordne Thun des Ich, aber das Object ist eben damit selbst das aufgehobne Thun, als Unendlichkeit, die ebenso einfach ist, als umgekehrt; die Natur ist deßhalb von vorneherein durchaus unter dem Begriffe der Quantität aufzufassen, und von diesem der Begriff des Thuns vor allen Dingen vollständig zu entfernen. In dieser Beziehung hat Hegel in seiner Naturphilosophie den richtigen Anfang gemacht. Aber es ist nicht der Begriff, dessen Bewegung in ihr dargestellt wird, sondern sie ist nur die Totalität der Formen des Anschauens als solchen. Der Gegensaz der Naturwissenschaft gegen die Naturphilosophie als bloße Metaphysik beruht eben darauf, daß sie wesentlich Anschauung ist. Wäre einmal die Naturphilosophie im aufgestellten Sinne ausgeführt, es stände zu hoffen, daß die empirische Naturwissenschaft sich wieder mit ihr befreunden und von ihr lernen würde.

Der Idealismus der Naturwissenschaft hat in der Deduction der Formen des Anschauens als solcher seine nothwendige Grenze. Von ihm zu fordern, daß er die einzelnen Objecte deducire, ist völlig widersinnig, denn das einzelne Object für sich ist keine wesentliche Form des Anschauens. Dieses Papier, dieses Buch zu deduciren, seine Entstehung nachzuweisen, ist nur durch einen objectiven, historischen Zusammenhang möglich. Die Philosophie

selbst wird zulezt auf diesen Totalzusammenhang, in dem das Einzelne befaßt ist, kommen, aber eben als einen objectiven, in welchem die Deduction des Einzelnen nicht subjectiv, sondern historisch ist. Hier aber ist der Gegenstand nur das Anschauen selbst in seinen wesentlichen Formen, und die Einheit, die in der Natur erblickt wird, ist nur als der Zusammenhang, die Genesis dieser Formen. Dieser Unterschied der Genesis, welche nur die Genesis des Anschauens und seiner Formen ist, und der historischen Genesis der Objecte, in welcher allein diese als einzelne zur Sprache kommen, muß wohl festgehalten werden.

Ohne Zweifel muß man einen Stoff der Naturkörper annehmen, in welchem die Unendlichkeit (die unendliche Vielheit) und die Einfachheit einander vollkommen gleichgesezt sind, das Einfache schlechthin in die Unendlichkeit ergossen, und diese ebenso schlechthin Einfachheit ist. Dieser Stoff wäre so der unendliche, auf gleiche Weise ungetheilt erfüllte Raum. Ohne diese Annahme, welche sich, wie man sieht, aus unserer Deduction von selbst ergibt, läßt sich keine Einheit der Materie und der Bewegungen in der Natur denken. Vgl. Kant, allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels II. Th. 1. Hauptst. Nimmt man Abstraction und Repulsion als die Kräfte der Materie, so sind sie nicht das Ursprüngliche der Natur selbst, sondern eine Folge des Ursprünglichen, und haben nur so ihre gehörige Begründung.

Das Ziel der Natur dagegen kann kein anderes sein, als jeden einzelnen Theil der Unendlichkeit so zu sezen, daß er in ihm selbst Totalität, d. h. eben so als er selbst die Totalität sezt, als von ihr gesezt ist, und auf diese Weise die Unendlichkeit selbst als Einheit in sich reflectirt ist, in welcher Einheit die einzelnen Glieder gesezt sind als sich gegenseitig produzirend; diese als Einheit in sich reflectirte Unendlichkeit ist unmittelbar darin, daß jeder Theil derselben (als Glied) in sich selbst das Ganze, und in ihm befaßt ist; denn auf diese Weise stellt sich in der Gesammtheit der Glieder die in ihrer Unendlichkeit in sich reflectirte Einheit dar, welche daher die fürsichseiende Lebendigkeit des Organismus selbst ist.

Das organiſche Individuum als dieſe *in ſich reflectirte* Totalität iſt damit einerſeits im Unterſchiede vom Object, als ſeiner Natur, und ſucht dieſen Unterſchied zur Reflexion in ſich aufzuheben, andererſeits hebt es ſeine Reflexion in ſich in einem andern Individuum, als *ſeinem* Andern, auf, um ſich in der Einheit mit demſelben als Totalität zu realiſiren.

Uebergang zur Philoſophie des Rechts.

Iſt das Individuum *in der Differenz von ſeiner Natur und ſeinem Andern* als Totalität in ſich geſezt, ſo daß dieſe mit der Differenz nicht immer wieder verloren geht, und nur als Vernichtung derſelben iſt, ſo iſt das Individuum Ich geworden; denn Ich beſteht im Allgemeinen darin, in der Unterſcheidung vom Andern es ſelbſt zu ſein. Hier aber iſt Ich in ſeiner Unterſcheidung vom Andern geſezt als reflectirt in ſich; es iſt daher *hinaus* über das Andere, in dieſem Hinausſein aber ſezt es das Andere, und ſich in ihm, es iſt ſomit über dieſes Andere wieder hinaus u. ſ. f. ins Unendliche. Als Hinausſein über das Andere iſt Ich überhaupt *Wille*; indem es aber als hinaus über das Andere und gegen es in ſich reflectirt unendlich ſich in ihm ſezt, ſo iſt Ich auf dieſe Weiſe *als Wille da* in der Natur als *ſeinem Eigenthum, welches nicht Wille* iſt; dieſes Eigenthum iſt ſeine Totalität, in welcher es in ſich reflectirt iſt. Als ſo in ſich reflectirte Totalität, worin Ich ſich ſelbſt als Totalität hat, iſt es aufgehobne Reflexion in ſich; hiemit iſt Ich, indem es vermittelſt des Eigenthums zugleich als Reflexion in ſich ſich erhält, ſich in einem andern Ich, welches dieſelbe Beſtimmung hat, Gegenſtand u. ſ. f. ins Unendliche, ſo daß in dieſen vielen Ich die in ſich reflectirte Totalität als Einheit darſtellt, in derſelben das beſondere Eigenthum zugleich als allgemeines geſezt und der einzelne Wille als allgemeiner iſt. So bildet ſich der Begriff des *Rechts*, welches in einem *Rechtsſtaate* iſt; denn Recht iſt der Wille als Daſein, der in ſeiner Beſonderheit zugleich allgemeiner Wille iſt.

Der Rechtsbegriff bildet den einzig wahren Uebergang vom thierischen Leben, welches noch der Natur als solcher angehört, in das menschliche. Die Philosophie des Rechts entsteht daher unmittelbar aus der Philosophie der Natur.

Viertes Capitel.

Die Philosophie des Rechts.

Erster Theil.

Die Deduction des Rechtsstaats.

Halten wir den Uebergang von der Natur zum Rechte oder zum Staate genau fest, so sehen wir, daß vorerst die Reflexion des Ich in sich und seine Totalität vollkommen gleichgesezt sind. Dieß folgt einfach daraus, daß Ich in Einem Totalität als es selbst und Totalität als Glied eines Ganzen ist; aus dem Begriffe der Totalität folgt, daß beide Elemente, dieselbe als Vielheit und als einfache Individualität, in einander verschwimmen. Ich ist Totalität als Vielheit und als es selbst; es geht daher unmittelbar auf in der Vielheit, und ist in derselben unmittelbar es selbst.

Darauf beruht die Nothwendigkeit einer Deduction des Rechtsstaats, welche eine geschichtliche Reihe bildet, indem der Wille, hier aus der Natur erwachend, zuerst in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur diese Einheit zerbrechen und sie als freie realisiren muß. Dieses Erste ist jedoch nicht ein Unmittelbares als Vorausgesezes. Die Deduction hebt nicht ein schon gesezes Reales als solches auf; dieß ist an und für sich unmöglich, weil wenn ein Reales als solches gesezt wäre, Ich sich in ihm als einem Andern gesezt hätte, somit kein Motiv mehr vorhanden wäre, dasselbe aufzuheben. Das Erste ist vielmehr die unmittel-

bare Einheit des Idealen und Realen. Die Entwicklung dieſer Einheit, indem ſie das Ideale erſt wahrhaft realiſirt, iſt Deduction.

§. 25.

1. Der Naturzuſtand.

Ich iſt auf ungetrennte Weiſe Totalität als einzelner Wille und als eine Vielheit von Willen. Das Eigenthum, in welchem es als Wille in ſich reflectirt iſt, iſt daher nur als Gemeineigenthum, als der gemeinſame Boden, in welchem die Menſchen zuſammenleben.

Der Naturzuſtand iſt dem Staate nicht ſchlechthin entgegenzuſezen; er iſt die urſprüngliche Form des Staats; denn in ihm haben die Menſchen ſchon den Boden als ihr gemeinſames Eigenthum in Beſchlag genommen. Der Staat wird daher nicht durch den willkürlichen Act der Einzelnen, welche inſofern für ſich als einzelner Wille ſind, gebildet; der einzelne Wille iſt vielmehr urſprünglich nur Wille als Totalität. Dieſer Begriff wird allein dadurch feſtgehalten, daß der Naturzuſtand ſelbſt ſchon als die erſte Form des Staats betrachtet wird. Hierin allein liegt es, daß der einzelne Wille, wenn er ſich auf ſich zu ſtellen ſucht, ſich von ſelbſt wieder an eine Totalität anſchließen muß, ſo wie nur aus dem vorausgeſezten, allgemeinen Naturſtoff die allgemeine Gravitation der Weltkörper folgt.

Im Naturzuſtande ſind daher aus der allgemeinen Quantität, welche das gemeinſame Eigenthum iſt, noch keine beſonderen Quanta ausgeſchieden, zugleich iſt die Beſiznahme deſſelben nur als gemeinſamer Act, welcher eben daher nicht als Act ins Bewußtſein tritt.

Dieſer Naturzuſtand, wie überhaupt jede erſte Form einer geſchichtlichen Reihe, entſpricht dem Schauen des Einen in der Lehre vom Willen.

§. 26.

2. Der Zustand des Kriegs Aller gegen Alle.

Der Wille reflectirt sich in sich, ist als solcher, somit als einzelner, Totalität. Die unbefangne Totalität des Naturzustands zersplittert sich in viele sich gegenseitig aufhebende Totalitäten. Furcht und Gewalt zertrümmern die harmlose Harmonie des Naturzustands. Jeder ist von dem andern angezogen, weil jeder in sich Totalität ist, aber eben darum ist der Moment der Anziehung vielmehr der der Abstoßung. Es gilt daher die Selbsterhaltung; um dieser willen müssen die andern untergehen; das Bestehen, das Leben des Einen hebt das des Andern auf; jeder kann also sein Leben nur erhalten, indem er das des andern vernichtet. Denn jeder Einzelne als Einzelner behauptet sich als Totalität; indem er daher sich als Totalität behauptet, dürfen die Andern als einzelne nicht sein, und er befindet sich gegen sie im Kampf auf Leben und Tod. Daher allgemeine gegenseitige Furcht und allgemeine gegenseitige Gewalt, welche beide bis aufs Leben gehen.

Dieser Zustand des Kriegs Aller gegen Alle ist wie man sieht, nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen. Er ist aber auch nicht schlechthin vor dem Staate, sondern selbst Moment im Prozeß seiner Bildung.

§. 27.

3. Der Herr und der Sklave.

Der einzelne Wille als reflectirt in sich gegen einen andern einzelnen ist negativ gegen diesen; als Totalität gesezt ist er wieder auf einen andern bezogen, um ihn wieder zu negiren. Halten wir das fest, was in diesem endlosen Progreß das Dasselbe ist, so hat der Wille durch Aufheben eines andern Willens sich in ihm gesezt, so daß hiemit das Aufheben selbst aufgehoben, und der Krieg zum Frieden geworden ist. So entsteht das Verhältniß des Herrn und Sklaven. Der einzelne Wille als solcher hat damit die Bestimmung, willenloses Eigenthum zu sein;

ihm gegenüber behauptet sich aber ein einzelner Wille als allgemeiner, als Wille, d. h. dieser ist als Wille da, ohne zugleich in einer Totalität von Willen als Wille zu sein. Gegenüber dieser Totalität ist er wieder blos einzelner Wille, und Sklave des allgemeinen Willens, der wieder blos als einzelner Wille sich als solchen behauptet. Das Verhältniß des einzelnen Willens zum allgemeinen ist daher das der Furcht und der Gewalt, der Zustand des Kriegs mit dem Schein des Friedens. Die Beziehung eines Staats auf einen andern ist eben deßhalb wieder die Beziehung des Kriegs, weil immer der einzelne als solcher für sich selbst sich als Totalität behauptet, und daher die Idee eines Staatenbunds unmöglich ist.

§. 28.

4. Der Herr und das Volk.

Der allgemeine Wille ist als solcher; er ist daher im Einzelnen, dem er nicht als einzelner gegenübersteht, selbst die Totalität, die ihn mit den Andern zusammenschließt, aber als Einheit in den vielen Willen die negative Unterscheidung dieser Gesammtheit von Andern. Zugleich steht der allgemeine Wille als reine Macht dem Einzelnen gegenüber, so daß diese sein Eigenthum sind; indem die einzelnen Eigenthum des allgemeinen Willens, die Knechte dessen sind, der sie aus Egyptenland geführt hat, sind sie selbst ihrem Begriffe nach frei gegen einander. Der Einzelne, im allgemeinen Willen in sich reflectirt, hat Grundeigenthum, aber dieses ist wesentlich Gemeineigenthum, und dem Herrn gehört ursprünglich das Land; der Einzelne hat Grundeigenthum nur, indem er wieder anerkennt, daß es des Herrn ist.

Das Grundeigenthum tritt somit hier als Syntheſe des einzelnen und allgemeinen Willens auf, aber zugleich so, daß der einzelne in sich reflectirt im allgemeinen Willen zugleich nur an denselben entäussert ist. —

Hier tritt zuerſt der Begriff des Volks auf. Volk iſt nur als eine Geſammtheit von Menſchen, von welchen jeder in ſich die Totalität iſt, die ihn mit den Andern zuſammenſchließt. Inſofern gehört das Grundeigenthum, welches ebenſo gemeinſames, als Eigenthum des Einzelnen iſt, von ſelbſt zum Begriffe des Volks, dieſes iſt damit Nation; der Widerſpruch iſt hier nur, daß der einzelne Wille in ſeiner Identität mit dem allgemeinen ebenſo die Starrheit der Reflexion in ſich als nur an den allgemeinen Willen entäuſſert iſt.

Anm. Die Iſraeliten haben gerade in den Epochen, wo ſie am meiſten ihre Eigenthümlichkeit geltend machten, wo ſie als Volk ſich fühlten, in der Periode ihrer Freiheitskämpfe, ihre Freiheit darin behauptet, daß ſie nur Gott zu ihrem Herrn haben.

§. 29.

5. Das Volk als die Geſammtheit freier Völker.

Der allgemeine Wille iſt als Volk. Der einzelne Wille iſt daher in ſich Totalität, aber ſo daß er es in dem andern iſt, und die Totalität als ſolche iſt Individualität, aber als begriffen in einer Summe von Totalitäten, in welcher jede eben ſo in ſich das Ganze, als in demſelben befaßt iſt. Auf dieſe Weiſe iſt dieſer Begriff des Volks ſelbſt unmöglich, ohne daß es als Geſammtheit freier Völker iſt; damit erſt iſt die Alleinmacht eines Einzelnen ausgeſchloſſen. — Die Einheit in jedem einzelnen Staate, wie im Verein, iſt nicht individuell, ſondern der Gott, der aber ſeinem Begriffe nach die individuelle Exiſtenz der Totalität ſelbſt iſt.

Der einzelne Wille hält ſich nicht für ſich feſt als Identität mit dem allgemeinen Willen; die Syntheſe beider, die Baſis der Freiheit und Volksbewußtſeins iſt nicht das Grundeigenthum, ſondern die Beziehung auf dieſes iſt vermittelt durch den blos einzelnen, ſklaviſchen Willen derjenigen, welche von dem ſich bildenden Volke unterworfen wurden. Der Wille der Einzelnen, um frei zu ſein, erhebt ſich über dieſe Beziehung, und iſt allgemeiner nur in der Identität mit den

andern Willen. Seine Reflexion in ſich, für ſich genommen, löst daher den Staat in den Zuſtand des Kriegs auf. —

Anm. Es war conſequent, daß die Iſraeliten die Völker des Landes ausrotteten oder ausrotten ſollten, das ſie eroberten.

§. 30.

6. Das Volk als Herr der Völker.

Der einzelne Wille iſt in ſich reflectirt im allgemeinen, und zugleich negativ gegen die Einzelnheit und daher allgemeiner Wille als Volk. Das Grundeigenthum iſt daher ein weſentliches Element der Conſtruction des Staats als Volk. Aber die Herrſchenden nehmen für ſich das Grundeigenthum in Anſpruch; in dieſem Anſpruch aber weiß ſich eben daher der unterworfene Theil ihnen gleich, denn in der Beziehung auf das Grundeigenthum ſind die Herrſchenden eben ſo einzelne Willen, wie die Unterworfnen, und dieſe daher wie jene. Im Kampfe um den Grundbeſiz bildet ſich daher das Volk als allgemeiner Wille, in welchem der einzelne durch den Grundbeſiz ſich in ſich reflectirt, *um damit zugleich ein Wille im Staate und Glied des Volks als einer Totalität zu ſein.* Wie ſo im Volke ſelbſt der herrſchende und der unterworfene Theil ſich bekämpfen, und in dieſem Kampfe ſelbſt das Volk ſeinem beſtimmten Begriffe gemäß ſich bildet, ſo tritt nun das ſo gebildete Volk auf als Herr der andern, *denn es iſt Volk als allgemeiner Wille, der in ſich reflectirt ſich als den ſchlechthin allgemeinen, behauptet,* und mit dieſem Anſpruch gegen andere Völker auftritt, welche dem herrſchenden Volke gehorchen müſſen. Das Grundeigenthum tritt als weſentliches Daſein des Willens zurück; dieſes Daſein iſt die Herrſchaft des Volks. — Die Reflexion in ſich gibt dem Volke das Gefühl der Einzelnheit neben andern, aber zugleich das Gefühl der Macht, und daher den Trieb, unter dem Schein eines Völkerbundes (denn das Volk ſo beſtimmt iſt Totalität nur, indem es ſich in andern Totalitäten fortſezt) über die Völker zu herrſchen.

Das Volk ist aber nur so lange Volk als Herr der Völker, so lange es im Kampfe gegen diese begriffen ist; nur im Widerstreit der Reflexion in sich und der Allgemeinheit des Willens ist es Volk. Ist die Identität beider Elemente realisirt, so ist an die Stelle des Volks der Einzelne als absoluter Herr getreten, gegenüber von welchem das herrschende Volk und die gehorchenden Völker gleichgesezt werden. Dieser Einzelne ist daher auch das alleinige Band, welches das Ganze zusammenhält, und die Beherrschten sind nicht an und für sich selbst die Continuität mit dem Ganzen (welches den Grund des Untergangs dieser Totalität ausmacht); aber insofern sie als Reflexion in sich aus dieser Continuität heraus bestimmt sind, haben sie diese ihre private Existenz in der Form des Rechts.

§. 31.

7. Der Oberherr und die Lehenträger.

Der Wille ist als in sich reflectirter allgemeiner, er ist daher als Einzelner; zugleich ist er da im Grundeigenthum; nur dadurch ist er diese Identität. Aber dieses Dasein ist für ihn nur die Basis und damit zugleich die Schranke seiner Allgemeinheit. Der Wille ist daher der Widerstreit, ein besonderer neben andern als Herr eines besondern Gebiets und zugleich der allgemeine Obereigenthümer zu sein; er ist ein besonderer in einer Totalität und in dieser befaßt, aber in seiner Besonderheit ist er vielmehr die Totalität selbst, als Obereigenthümer, so daß er als allgemeiner Wille der Act ist, durch welchen der besondere Wille allgemeiner und Herr von Grundeigenthum ist. — Er ist Lehensherr. Damit sind die besondern Willen (als Herr von Grundeigenthum) eben so selbstständig, als blos gesezt, was, als Widerspruch, einen gegenseitigen Kampf des Oberherrn und der Lehensträger hervorruft. Der Begriff des Obereigenthümers hat seine Spize im Begriff des Oberherrn als solchen (des Kaisers), welcher seinem Begriffe nach Herr der Welt als ihr Obereigenthümer der absolute Act ist, durch welchen überhaupt Eigenthum ist, und als

absolute Syntheſe des Willens als Reflexion in ſich und als des allgemeinen der Eine Wille iſt als Totalität von Willen, welche dieſelbe Syntheſe ſind, ſo daß er dieſe als ſolche ſezt, und ebenſo von dieſen als Einheit der Totalität geſezt wird. — Der Wille, wurde geſagt, iſt als in ſich reflectirter allgemeiner, und darin immer über ſeine Beſonderheit hinaus; er iſt daher als Wille nicht in Beziehung zum Grundeigenthum, ſondern in Beziehung zu andern Willen, als Totalität mit dieſen, oder im Kampf mit ihnen und dem abſoluten Willen, durch welchen er als beſonderer geſezt iſt. Der Wille vermittelt daher ſeine Beziehung zum Grundeigenthum durch andere, blos einzelne Willen, die aber mit dem Boden zuſammen nur den Begriff des Grundeigenthums als eines ſolchen, in welchem der Herr in ſich reflectirter Wille und doch als Wille über es hinaus iſt, ausmachen.

Anm. Der mittelalterliche Staat iſt weſentlich auf Grundeigenthum baſirt; dieß iſt ſein großer Vorzug. Zugleich hat er das weſentliche Element geltend gemacht, daß der einzelne Wille nur als allgemeiner des Grundbeſizes fähig ſei; ſein Widerſpruch beſteht nur darin, daß er den allgemeinen Willen als in ſich reflectirten, als einzelnen ſezend, dieſe Reflexion, die Beſonderheit, Selbſtändigkeit nur dazu verwandte, den Willen als allgemeinen, als herrſchenden und im Kampfe gegen andere geltend zu machen. Dem Mittelalter fehlte die Idee des Volks, aber ihre Elemente ſind im Oberherrn geſezt, welcher (als Einzelner) als allgemeiner Wille zugleich Reflexion in ſich iſt; ſie hat hier ſogar dem Begriffe nach eine höhere Exiſtenz erreicht, weil hier erſt der Einzelne als ſolcher, in ſeiner Reflexion in ſich, (durch die ihm weſentliche Beziehung auf das Grundeigenthum) wirklich als allgemeiner Wille geſezt iſt. — Man muß wohl bemerken, daß dieſe Identität der Reflexion in ſich und der Allgemeinheit des Willens nur möglich iſt, als Einheit in einer Totalität, den Glieder ſomit eben ſo in ſich Totalität ſind, als

durch die Totalität gesezt, und somit wesentlich relative Selbstständigkeit haben; denn die Reflexion in sich ist besondere Totalität; der Oberherr ist daher nur das Dasselbe in diesen besondern Totalitäten, welche für sich-seiend das Ganze sind.

§. 32.

8. Der Bund der Fürsten, und der Bürger.

Der Wille vertieft sich innerhalb seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit; er macht sich als allgemeinen in dieser geltend; daraus folgt einerseits, daß er seine Besonderheit zur Allgemeinheit ausbreitet, und die Totalität, in der diese ihm objectiv ist, sich einverleibt, woraus der Begriff des Königs als der Alleinmacht des Staats hervorgeht, andererseits, daß die Glieder der Totalität, in welcher der Oberherr sich objectiv ist, sich selbst in ihrer Besonderheit eben so sich trennend vom Ganzen, als sich ausbreitend, zur Totalität verselbständigen, und daher ebenso nur formell Glieder, (welche durch sich selbst eine Totalität mit einander ausmachen) als formell in der Einheit befaßt sind. — Hiemit hört die Besonderheit, die Reflexion in sich, auf, Beziehung auf das Grundeigenthum zu sein, denn damit würde sie sich in die Totalität selbst aufheben; sondern sie ist es vielmehr, die als die Kraft, des allgemeinen Willens geltend gemacht wird, und als stetes Hinausſein über sich (worin sie Wille ist) um sich zu behaupten und zu erweitern, sich mit einem stehenden Heere waffnet. Daraus entsteht ein beständiges Streben nach Eroberung, und eine beständige Furcht vor der erobernden Macht des Andern, und zugleich die Idee, daß die Kraft der Staaten gleich groß sein, d. h. nur die besondern Staaten zusammen, nicht jeder einzelne für sich, diese Totalität sein sollen; eine Idee, die nie realisirt wird, sondern nur der Friede ist, der im Kriege sein soll, weil die Reflexion in sich des besondern Willens eben als solche sich als Allgemeinheit behaupten will. Zugleich behauptet der Fürst (in dieser Richtung gegen auſſen) sich als den Einen Willen des Staats überhaupt.

Unter dieſem Streit der Mächte aber entwickelt ſich die Thätigkeit des Bürgers; er iſt dieſelbe Vertiefung des Willens in die Beſonderheit, um ſich als freien in ihr zu behaupten; er fühlt ſich ſelbſtändig in ſeiner Reflexion in ſich, aber als in der Beziehung auf das Eigenthum. Aber theils bilden die Bürger nicht ſelbſt eine wirkliche, durchgängige Totalität, theils, was hiemit von ſelbſt gegeben, ſollen ſie nicht ein Wille im Staate ſein, (weil der Fürſt für ſich der ſchlechthin Eine Wille des Staats zu ſein behauptet), obwohl ſie, als freie Eigenthümer, nothwendig darauf Anſpruch machen. Die Bürger wiſſen ſich aber zugleich auch als den Willen, durch welchen (als arbeitende Thätigkeit) das Eigenthum überhaupt iſt. Ihr Wille iſt daher der Widerſpruch, nur als beſonderer, als Thätigkeit in Beziehung auf das Eigenthum zu ſein, hiemit als freier Wille die Thätigkeit zu ſein, wodurch das allgemeine Eigenthum zu Stande kommt, und doch ſelbſt nicht als allgemeiner Wille zu ſein. Dieſer Widerſpruch löst ſich, indem die Bürger ſelbſt ſich als Totalität und als allgemeinen Willen erfaſſen, und ſo ſich zum Volke bilden, das als Volk der Staat iſt.

Somit iſt der Bürger als ein in die Beſonderheit verſenkter Wille allgemeiner, er iſt ein Wille im Staate; aber er hält darin ſeine Beſonderheit feſt, iſt nicht durch dieſe ſelbſt, als beſonderer Wille im beſondern Eigenthum, in die Totalität des Ganzen hineingeriſſen, (welches nur durch eine höhere Bedeutung der Grundeigenthums möglich iſt), ſondern iſt durch ſeine Beſonderheit Wille im Staate, und ſchließt deßhalb Andere, deren Thätigkeit ganz in die Beſonderheit des Eigenthums verſenkt iſt, davon aus, ein Wille im Staate zu ſein. Ebenſo hat der Fürſt ſich als Beſonderheit in der Totalität des Willens des Volks und in einer Totalität von Staaten aufgehoben; aber Beides iſt noch nicht vereinigt, ſondern durch Lezteres iſt das Erſtere aufgehoben, weil der Fürſt als der Eine Wille im Staate ſich nicht in der Totalität des Willens des Volkes erblickt, hebt er ſeine Beſonderheit in einer Totalität des Bundes der Fürſten auf.

Im Ganzen also ist die Besonderheit wohl an und für sich selbst in die Allgemeinheit aufgehoben, aber zugleich darin sich festhaltend schließt sie, um darin identisch mit der Allgemeinheit zu sein, den Willen, der in die Besonderheit als solche versenkt, und nur in Beziehung auf sie thätig ist, von dem Staate und der Totalität als solcher aus.

Allein der besondere Wille, der sich in eine Totalität von Willen aufgehoben hat, stellt sich eben damit als besondere denjenigen Willen vollkommen gleich, die noch zur reinen Besonderheit herabgesezt sind; er bedarf es nicht, diese von sich und vom Staate auszuschliessen, um für sich die Continuität mit dem Ganzen zu behaupten. Und indem er diese ausschließt, behauptet er in der That nicht diese Continuität, sondern sich in seiner Besonderheit. Also damit die Besonderheit in der Continuität des Ganzen wirklich aufgehoben sei, muß jeder besondere Wille sich in der Continuität aufheben, und darin Wille sein. Dieß gilt vom Fürsten wie vom Bürger, (beide sind in ein Prinzip verwickelt); denn soll der Fürst seine Besonderheit in einem Bunde aufheben, so ist sie in der That nicht aufgehoben, wenn er *glaubt*, um sich so aufzuheben, sich als den Einen Willen gegen die Totalität des Willens des Volks festhalten zu müssen, sondern darin ist sie festgestellt. Die Besonderheit des Willens, um sich wirklich in der Allgemeinheit aufzuheben, darf nicht negativ sein gegen die ausgeschloßne Besonderheit als solche, womit sie sich eben als Besonderheit festhält, sondern muß einfach negativ sein gegen sich selbst, so daß die Besonderheit des Willens überhaupt aufgehoben wird, und der Wille sich in sich als schlechthin allgemeinen erfaßt.

Dieß ist die einfache und nothwendige Folge dieses Prinzips. Was hiemit gesagt ist, wird sogleich erhellen.

Zweiter Theil der Philoſophie des Rechts.

Der Rechtsſtaat.

§. 33.

1) Die Entſtehung des Staats überhaupt, und der abſolute Wille.

Der Wille, der den Staat bildet, faßt ſich auf als reinen, abſoluten Willen; er iſt nicht, wie er iſt, bezogen auf ein Daſein, und von dieſem aus reflectirt in ſich, ſondern er geht rein von ſich aus, fängt ſchlechthin aus ſich an. Der Wille, der den Staat bildet, ſteht daher nicht zunächſt im Verhältniß eines beſondern zu andern beſondern, ſondern er iſt der Eine, abſolute Wille, der als reines Hinaus über das Daſein, rein aus ſich anfängt, und aus ſich ſein Daſein ſich gibt. Er iſt abſoluter Wille, in dem er aus ſich unendlich Anderes von ſich unterſcheidend in dieſer hiemit geſezten Unendlichkeit des Andern an ſich auf unendliche Weiſe, aber darin ſchlechthin einfach in ſich reflectirt iſt. So iſt der Wille durch ſich da im allgemeinen Boden als ſeinem Eigenthum, und dieß iſt der Anfang des Staats, der entwickelt aus ſeinem vollendeten Organismus wieder hervorbricht.

Nur in dieſer Unendlichkeit iſt es möglich, daß der Wille da ſei. Denn in einem Einzelnen kann er nicht da ſein, weil er als Wille über es hinaus iſt; aber in der Unendlichkeit des Hinausſeins, worin der Wille in ſich reflectirt iſt, iſt das Hinausſein vielmehr des Sichſezen im Andern; denn das Hinausſein iſt eben immer fort ein Sezen des Andern. Wird nun das, was das Daſſelbe in dieſer Unendlichkeit iſt, wie geſchehen muß, weil der Wille in dem Daſein, das er ſich gibt, rein in ſich reflectirt iſt, geſezt, ſo iſt der Wille einfach hinaus über das Andere und in ſich reflectirt, und ebenſo einfach in ihm als ſolcher Wille da, und dieſes Daſein iſt geſezt als ſchlechthin nicht aufzuhebend.

Wird mit der Willkür, dem einzelnen Willen, angefangen, der durch äuſſere Noth gedrungen, oder um ſich zu erhalten, mit andern zuſammen den Staat bildet, ſo ſieht man fürs Erſte das

glückliche Zusammentreffen der vielen Willen nicht ein; fürs Andere aber ist hiemit die Reflexion in sich des einzelnen Willens nicht vollständig gedacht, und die Unendlichkeit des Prozesses, in welcher sie nothwendig ist, übersehen. Würde diese Willkür vollständig gedacht, so wäre eben damit der Staat gedacht, und dieser die nothwendige Form des Willens selbst. — Aber diese Objectivität des Willens, die ihm wesentlich ist, kann auch nicht, wenn sie aufgestellt wird, ohne diese Unendlichkeit genau begründet werden.

Der so bestimmte Wille ist erst der in seinem Dasein freie Wille; er ist nicht blos da als Wille, und auf unmittelbare Weise gebunden an sein Dasein, sondern es ist sein Act als Wille, daß er da ist. Daher ist der einzelne Wille als solcher, der blos auf die Einzelheit seines Daseins bezogen ist, nicht frei; um frei zu sein, muß er auf irgend eine Weise unendlicher, allgemeiner Wille, Wille im Staate sein, der sein besonderes Dasein als seinen Act hat, weil er irgendwie der Act ist, das allgemeine Eigenthum zu sezen.

Der absolute Wille ist, weil er einfach in sich reflectirter ist, nothwendig einzelner Wille, und als das absolute Prius des Staats rein durch sich, was er ist; er ist es unmittelbar als einzelner, sofern er als dieser Einzelne der entwickelte absolute Act ist. Daß der Souverän auf diese Weise das absolute Prius des Staats ist, als der oberherrliche Act, der den Boden überhaupt als allgemeines Eigenthum in Besiz nimmt, darauf beruht die Erblichkeit seiner Gewalt; denn der Act, wodurch der schlechthin freie Wille vom Boden überhaupt Besiz genommen hat, kann unmöglich wiederholt werden, oder vielmehr er hört nie auf; würde er aufhören, so wäre der freie Wille nicht da; in seinem Dasein aber ist er gesezt als schlechthin nicht aufzuhebend; folglich ist die Gewalt des Souverän erblich.

§. 34.

2) Die vielen Willen.

Im Souverän sind die Reflexion in sich des absoluten Willens und sein Dasein in ihrem Unterschiede auf gleiche Weise gesezt.

Aber indem ſie unterſchieden ſind, entzweien ſie ſich; die Reflexion in ſich iſt in der Anſchauung der Totalität des Eigenthums aufgehoben, ſie iſt aber darin geſezt: folglich iſt Ich ebenſoſehr geſezt als Reflexion in ſich, wie aufgehoben. So tritt Ich als Totalität in ſich in Beziehung zu andern Willen, in welcher Ich als Totalität eben ſo ſeine Beſonderheit ſezt, als ſie aufhebt. Der Wille hat in dieſem Verhältniß eben ſo ſich als Totalität, und iſt ſelbſtändig gegenüber von den andern, als er mit dieſen Glied einer im Zuſammen der vielen Willen ſich darſtellenden Totalität iſt.

Aber in dieſer ſich ausbreitenden Totalität iſt derſelbe Eine Wille, der (wie der Souverän) zumal und in Einem Reflexion in ſich und Totalität iſt. Hiemit iſt dieſer Eine Wille als das Daſſelbe in vielen Willen da, in ihrem gemeinſamen Eigenthum, welches in ihm als Eines iſt. Dieſes Daſein iſt aber mit dem Einen Willen (den ich ſogleich näher beſtimmen werde) gegenſeitiges Werk der vielen Willen, denn dieſe ſezen ſich an ihnen ſelbſt als Einen Willen. Das Volk conſtituirt ſich als Einen Willen, der in einem allgemeinen Eigenthum da iſt, in vielen beſondern Willen mit beſonderem Eigenthum im Volksvertrag, in welchem die beſondern Willen als ſolche, die beſonderes Eigenthum haben, ſich realiſiren durch Identität mit einander. — Der beſondere Wille hat nur Eigenthum durch alle andere beſondere Willen, und ſomit dieſe auch nur durch ihn, aber jeder hat auch ſeinen Willen in ſeinem Daſein (als ſchlechthin nicht aufzuhebend) befeſtigt darin, daß Ein Wille im relativ allgemeinen Eigenthum überhaupt da iſt. Darin beſteht das Eigenthum.

Der beſondere Wille realiſirt ſich als beſondern Willen, indem er die erſte Beſizznahme des Eigenthums überhaupt im allgemeinen Vertrag — die Identität des beſonderen und allgemeinen Eigenthums — durch ſeine arbeitende Thätigkeit in Bewegung ſezt, als Ackerbauer das allgemeine Eigenthum in ein beſonderes, als Gewerbsmann das beſondere in ein allgemeines umkehrt, als Handelsmann das Eigenthum als die unruhige Identität beider

Elemente flüssig macht; diese Thätigkeit hat den ursprünglichen Vertrag zur Voraussezung und ist durch ihn gesichert.

§. 35.

3) Die vielen Willen in Einheit mit dem absoluten Willen.

Der Volksvertrag geht auf das Dasein des gemeinsamen Willens als solchen; insofern er da ist, ist die Gemeinsamkeit in dieser reinen Continuität zur Einheit geworden. Der gemeinsame Wille kann nur da sein als Ein Wille. Alle Willen nehmen sich somit in diesem Vertrag, in dem sie sich als besondere Willen mit besonderm Eigenthum durcheinander realisiren, zugleich zusammen zu Einem Willen, in welchem daher der Vertrag geschlossen ist, oder welcher den Vertrag zum Schlusse bringt. Dieser Eine Wille nun als der Eine Act, durch welchen das gemeinsame Eigenthum (in seiner Besonderung) ist, ist der Wille des Regenten. Als derjenige Wille, in welchem sich Alle zusammennehmen, in welchem sie den Vertrag mit einander schließend Ein Wille und ein Volk sind, so daß sie als viele Willen sich als Einen wollen, ist er nothwendig von Allen gewählt, um den Vertrag zum Schlusse zu bringen, oder, damit der gemeinsame gegenseitige Wille als Ein Wille sei. Allein als blos gewählt wäre er nicht der Eine Wille als Dasein, denn ein solcher ist gesezt als nicht aufzuhebend; eine bloße Wahl aber kann zurückgenommen werden. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Offenbar steht der Regent hiemit in der Mitte zwischen dem Volk und dem Souverän; diese beiden Elemente treffen in ihm zusammen. Der Souverän überträgt ihm seine Gewalt, er repräsentirt denselben gegenüber vom Volke und der Regent ist daher die Einheit des Volkswillens und des Souverän, so daß auf diese Weise der Wille des Lezteren zugleich sich besondert hat. Dadurch ist der Regent der Eine Wille, durch welchen die besonderen Willen in ihrer Einheit sind, so daß diese zugleich durch sich in ihm zur Einheit sich zusammen nehmen. Durch diesen Begriff des Regenten ist es daher allein möglich,

daß die beſonderen Willen beſondere und doch weſentlich als Ein Wille in der Totalität ſind.

So ſieht man, wie der urſprüngliche Vertrag nur zu Stande kommen kann unter Vorausſezung des Begriffs des Souverän, wie mit dieſem Begriff die Freiheit des Volks oder, was daſſelbe iſt, der Begriff des Volks ſelbſt zuſammenſtimmt, und auf welche Weiſe der abſolute Act der Beſiznahme des Bodens überhaupt ſich ſelbſt im Beſondern realiſirt. Der Vertrag enthält ſo in Einem die Selbſtſtändigkeit des Volks gegenüber dem Regenten und die Abhängigkeit von dieſem, und die Selbſtſtändigkeit des Volks als beſtimmter Totalität gegenüber dem Souverän und die Abhängigkeit von dieſem. Und der Vertrag iſt zugleich ein Vertrag zwiſchen dem Souverän und dem Volke, der im Regenten als der Mitte geſchloſſen wird. Es erhellt zugleich, was ſehr wichtig iſt, wie von dieſen drei Gewalten immer die eine die Garantie der andern gegen eine dritte iſt. Keine Gewalt kann ihre Garantie blos in ſich haben; ſie iſt nur ſtark und geſichert, indem ſie eben ſo in einer andern ihre Garantie hat, wie ſie ſelbſt deren Garantie iſt; darin beſteht es gerade, daß ſie Gewalt iſt.

Hieran knüpft ſich der Begriff der Repräſentation. Dieſe iſt vom urſprünglichen Vertrag verſchieden, aber ſeine nothwendige Fortſezung. Denn das Volk konnte ſeinen Willen als Einheit nicht vollſtändig und rein für alle Mal an den Regenten abgeben, ohne damit ſich ſelbſt als Volk aufzugeben. Da es ſich aber in dem Act, wodurch es ſich zur Einheit des Willens im Regenten zuſammennahm, als Volk conſtituirte, dieſer Act aber ſelbſt nicht aufgehoben, nicht wiederholt werden kann (bis der Regent ſtirbt, und ſomit die beiden Acte, die in ihm zuſammentreffen, ſich löſen), ſo muß ein Mittelbegriff gefunden werden, der dieſen Widerſpruch aufhebt; dieſer Mittelbegriff iſt der Begriff der Repräſentation. Aber dieſer Begriff entſteht nicht blos als Hilfe für dieſen Widerſpruch, ſondern unmittelbar aus dem Begriffe der arbeitenden Thätigkeit. Im urſprünglichen Vertrage hat das Volk

ſich als Ein Wille, der zugleich Einheit des beſondern Willens iſt, Daſein gegeben. Nun hat durch die arbeitende Thätigkeit Jeder ſich von dieſer Totalität abgeſondert, aber in dieſer Abſonderung hat ſich durch die Theilung der Arbeit (durch welche die vollkommen beſonderte Thätigkeit eine allgemeine wird) eine relative Totalität — die Gemeinde als Einheit eines gemeinſamen Vermögens — gebildet. Dieſes gemeinſame Vermögen muß als Ein Eigenthum ſein durch den gemeinſamen Willen; dieſer, ſo ſich als Einen Willen im Einen Eigenthum anſchauend, reflectirt ſich in ſich zu Einem Willen und iſt darin eben ſo zu einer Mehrheit von gleichen Willen in einer Totalität aufgehoben; in dieſen Willen iſt daher das beſondere Eigenthum zum allgemeinen wiederhergeſtellt, aber, weil dieſelben in ihrer Totalität nicht Ein Wille ſind und ſomit kein Daſein des Willens entſteht, ſind ſie blos gewählt; eine Wahl aber (folgt aus demſelben Grunde) erliſcht, fällt an den Wähler zurück, und muß wiederholt werden. So entſteht die Repräſentation. In dieſer gibt daher das Volk ſich ſelbſt und dem Regenten die Verſicherung des Beſtehens des urſprünglichen Vertrags. Das Volk macht ſich zur Einheit in der Form der Mehrheit, damit der Regent die Einheit ſeines Willens in derſelben als Totalität erblicke, und das Volk ſelbſt den Willen des Regenten als ſeinen Willen erkenne.

Das Volk ſelbſt alſo erkennt darin den Act, wodurch der Regent iſt, als ſchlechthin geſchehnen an, und realiſirt zugleich ſich durch ſeine That als Einheit, wiederholt ſomit den Einen Willen des Regenten als ſeinen Willen, ſo daß der einmal geſchehne Act immer noch als ſein Wille iſt; der Doppelſinn, der hierin liegt, iſt das Weſen der Repräſentation. — Es iſt klar, daß, wenn die Repräſentation einen Sinn und eine wahre Bedeutung haben ſoll, ohne die Gewalt des Regenten ſelbſt zu einem bloßen Scheine zu reduciren, ſie ihre weſentliche Vorausſezung an der Handlung des Vertrags hat. — In der Repräſentation treffen der Wille des Regenten und der Volkswille ſo zuſammen, daß jeder mit dem andern den allgemeinen Willen als Einen in

seiner Besonderung bildet und realisirt — die Gesezgebung. Als Fortsezung des ursprünglichen Vertrags tritt die Repräsentation unmittelbar auf in der Bewilligung der Steuern, welche darum das wichtigste Recht der Repräsentation ist. Nur der Obereigenthümer kann das Recht haben, Steuern aufzulegen; nun ist gemäß dem ursprünglichen Vertrage das Volk, indem es sich zur Totalität Eines Willens zusammennimmt, der Obereigenthümer; folglich hat das Volk gemäß diesem Vertrage durch seine Repräsentation (in Einheit mit der fürstlichen Gewalt) das Recht, sich selbst zu besteuern.

Die Repräsentation für sich kann nicht gesezgebend sein, denn das Gesez ist seinem Begriffe nach der allgemeine Wille als solcher, der somit Einer ist. Nur indem der Regent das Gesez sanctionirt, ist dasselbe nicht blos der Wille Mehrerer gegen Andere, sondern der Eine Wille Aller, der als solcher kann bekannt gemacht und ausgeführt werden. Dagegen wäre die reine Identität der gesezgebenden und ausführenden Gewalt despotisch, sei es nun in der Form der Demokratie, oder Monarchie; diese Identität ist daher durch die Repräsentation aufgehoben.

Die Repräsentation ist gegenüber der Demokratie, in welcher Jeder von Haus aus mit den Andern die Totalität des Volks als Einheit ausmacht, ein ächtes Institut der Freiheit, auch darum, weil in ihr erst die Totalität als Act Aller ist; sie enthält die wahre Vereinigung der Besonderheit des Willens und seiner Allgemeinheit, und ist daher im Sinne des Aristoteles die beste Demokratie, sofern in ihr die Einzelnen nicht immer blos sich um die Angelegenheiten des Staats bekümmern.

Anm. Im Verbrechen (im allgemeinen Sinne) stellt der Einzelne in seiner Handlung ein allgemeines Gesez auf, nach welchem er nothwendig wieder behandelt und bestraft wird. Wie ich handle, so handeln die Andern gegen mich; dieß Gesez folgt unmittelbar daraus, daß ich in einer Gemeinschaft handle, wo jede Handlung der Ausdruck eines allgemeinen Gesezes ist. Indem die Strafe die

Form einer allgemeinen Handlung erhält (sie besteht darin, das Gesez, das ein Verbrecher in seiner Handlung aufstellt, an ihm selbst zu vollziehen), so verliert sie die rohe Form der Wiedervergeltung (ungeachtet sie ganz auf diesem Begriff basirt); die allgemeine Handlung als Strafe ist nicht eine einzelne, nicht diese selbst, welche der Verbrecher begangen hat, sondern entspricht nur der reinen Form des Gesezes, das der Verbrecher in seiner Handlung aufstellt, als solcher. — Aus diesem Begriff des Verbrechens und der Strafe folgt, daß die richterliche Gewalt (als ein Theil der ausführenden) dem Volke zugehört; denn, wenn ein Einzelner ein Gesez aufstellt, so müssen nothwendig die Andern als Mehrere dieses Gesez als Gesez an demselben vollziehen, um so das Gesez als den Willen Aller wiederherzustellen; nur dadurch wird die Handlung eines Einzelnen als solche anerkannt, in der ein Gesez aufgestellt ist; weil sie (als Verbrechen) die Gültigkeit des Gesezes als des Einen Willens Aller aufhebt, ist der Wille Aller gegenüber dem Gesezе des Einzelnen der Wille Mehrerer; dieser muß also durch sich die absolute Gültigkeit des Gesezes dadurch wiederherstellen, daß er die Handlung des Verbrechers selbst als Gesez gegen ihn kehrt.

§. 36.

4. Der Völkerbund.

Der Begriff des Regenten ist noch widersprechend. Er ist dasselbe, was der Souverän ist, und doch blos vom Volke gewählt; indem er nur das Eine festzuhalten sucht, kommt ihm zum Bewußtsein, daß er nur das Andere ist. Als derselbe Wille mit dem Souverän ist er über den Willen des Volks hinaus, und doch wieder nur durch diesen gesezt, und in dessen Grenzen zurückgehalten. Dieser Widerspruch kann nur dadurch gehoben werden, daß der Wille des Regenten zu einem Gliede wird in einer To-

talität von gleichen Willen; im Zuſammen dieſer Vielen iſt der Wille des Regenten dem Souveräne gleich. Aber nicht blos iſt er dieſem gleich, ſondern auch in reiner Einheit mit dem Volke; denn in dieſer Totalität iſt es ebenſo geſezt, daß der Regent ein beſonderer Wille, als daß er allgemeiner, abſoluter Wille iſt, womit er ganz mit dem Willen des Volks zuſammenfällt. Daraus folgt, daß der Wille des Volks im Willen des Regenten auf dieſe Weiſe ſelbſt ſich zu dieſer Totalität erhoben hat. Das Volk erfaßt daher im Regenten durch deſſen Beziehung auf den Willen des Souverän als ſeine eigene Beziehung, als welche ſie im Volksvertrag gegründet iſt, ſich als allgemeinen Willen, tritt hiemit in in Ungleichheit mit ſeinem Daſein, und iſt darin (was der genaue Ausdruck für dieſe Ungleichheit iſt) ebenſo geſezte als aufgehobne Reflexion in ſich, in der Form der Entzweiung, löst dieſe Entzweiung in einem Bunde mit den andern Völkern, und ſichert ſo die Gleichheit mit ſeinem Daſein (im Einen Willen des Regenten als dem ſeinigen) in der Gleichheit mit den andern Willen in ihrem Daſein. —

So entſteht der Völkerbund.

Die Individualität des Staats, vermöge deren er in Beziehung zu andern ſteht, fällt nicht blos in den Regenten (womit dieſer ſich für ſich als den Einen Willen im Staate feſthalten würde), ſondern in das Volk ſelbſt; damit iſt ſeine Freiheit geſichert. Zugleich, indem das Volk ſo über ſich hinaus, ſich als Totalität ſezt, iſt hiemit erſt auch der Bund geſichert, während der Fürſt im Bunde mit Fürſten ſich als dieſe reine Spize der Individualität des Staats, welche nicht durch ihre eigene Totalität ſich zum Ganzen aufhebt, und ſo ſich als Totalität ſezt, immerfort gegen auſſen bewaffnet erhalten muß.

Dieſer Bund iſt alſo nur möglich, indem jedes Volk ſich in ſich ſelbſt als Totalität erfaßt, auf die in 3) näher auseinandergeſezte Weiſe; denn nur dadurch iſt es als in ſich ſelbſt Totalität Glied einer Totalität. Nur freie Völker ſchließen einen wirklichen Bund. — Dieſer Bund iſt einerſeits die Continuität des beſondern

Volkseigenthums in das andere; denn dieſes beſondere Eigenthum iſt damit weſentlich Glied des ſchlechthin allgemeinen Eigenthums, ergießt ſich ſomit in anderes beſonderes Eigenthum, wie es daſſelbe in ſich aufnimmt; damit das Volkseigenthum es ſei, welches hiemit ſo flüſſig werdend ſich erhält, muß das Verhältniß dieſer Beſonderheiten durch Staats-Vertrag beſtimmt werden, und der Handelsvertrag iſt daher die eine Seite des Völkerbundes. Andererſeits iſt dieſer Bund die gegenſeitige Garantie der politiſchen Selbſtändigkeit und innern Freiheit der einzelnen Völker und dieß iſt die zweite Seite des Völkervertrags, ſo daß im Grunde jeder Einzelne (ſofern er Eigenthum hat und ein Wille im Staate iſt) bei der Erhaltung des ganzen Bundes intereſſirt iſt, jeder Staat aber am Beſten für die Erhaltung des Ganzen ſorgt, wenn er ſeinen eigenen Inſtitutionen getreu bleibt.

Dieſer Völkerbund, wie er urſprünglich aus der Beziehung des Volks auf den Souverän (im Regenten) hervorgeht, realiſirt die Gleichheit der Völker mit ihrem Daſein (wodurch ſie ſelbſtändig und zugleich in der Totalität ſind) als Eine, oder den Willen des einzelnen Volks in ſeinem Daſein als Einen mit dem Willen der andern Völker; hiemit wird das einzelne Volk im Zuſammen mit den andern dem Souverän gleich, und es iſt deſſen Wille, der ſich ſelbſt in dieſem Völkerbunde realiſirt, es iſt die reine Gleichheit ſeines abſoluten Willens mit dem Daſein überhaupt, welche ſich in den vielen Volkswillen als Einheit darſtellt. Im Bunde ſind daher die Völker frei und doch im Einen Willen des Herrſchers zuſammengehalten. Dieſer iſt der Punkt, in welchem Alle ſo zuſammenhängen und Eines ſind, daß keine einzelne Totalität blos durch die andere geſezt iſt, ſondern alle durch einander ſind, und damit auch alle zuſammen durch den Einen Willen. Dieſer Mittelpunkt iſt das wahre, lebendige Gleichgewicht der Staaten, die lebendige Garantie der Freiheit und Selbſtändigkeit der Staaten in ihrem organiſchen Zuſammenhange. — Uebrigens iſt der Souverän dieſer Mittelpunkt als unmittelbarer Herr eines Volks, in welchem er die Gleichheit ſeines abſoluten

Willens mit dem Daſein als reiner Continuität in vielen Willen vor ſich hat, ſo daß jeder derſelben von Haus aus und auf völlig identiſche Weiſe ſchlechthin beſonderer und allgemeiner Wille iſt, ohne irgend einen Prozeß durchmachen zu müſſen, um zu dieſer Einheit zu gelangen. Die Nothwendigkeit dieſes Verhältniſſes des Souverän zu einem beſtimmten Volke folgt einfach daraus, daß die Continuität Vieler Willen (in der Gleichheit mit ihrem Daſein), welche im Völkerbunde ebenſo aufgelöst als geſezt iſt (weil ſie hier immer nur iſt als Aufhebung der immer wieder geſezten Ungleichheit mit dem Daſein), als ſolche geſezt werden muß. Hiemit aber bildet dieſelbe unmittelbar mit dem Souverän den Mittelpunkt des Ganzen. —

Hiemit iſt der Begriff des Souverän, und da deſſen Begriff der reine Begriff des Rechts ſelbſt iſt, das Recht zu einem Rechtsſtaate entwickelt. Der Souverän iſt in dieſem Organismus die Quelle aller Macht, alles Rechts und alles Geſezes. Er enthält überhaupt den reinen Begriff, der durch das Ganze geht, daß der Wille als urſprünglich allgemeiner Wille ſich in ſich reflectirt, ſich beſondert, und dadurch von ſelbſt in Einem ſich in die Totalität des Ganzen ergießt, und darin ſich ſelbſt als Totalität ſezt.

Dieß iſt der Grundbegriff, auf den es bei der Conſtruction des Rechtsſtaats ankommt. Er exiſtirt rein im Souverän ſelbſt; denn dieſer iſt der in ſich reflectirte, ſchlechthin allgemeine Wille. Dieſer im allgemeinen Eigenthum ſich als Totalität anſchauend iſt er aufgehobne Reflexion in ſich, aber iſt vielmehr darin geſezt als Reflexion in ſich. So iſt er als Totalität zugleich aufgehoben als Reflexion in ſich, und zugleich geſezt. — Hieraus, wie wir geſehen, ergibt ſich zunächſt der Begriff des Volks; daſſelbe Geſez wiederholt ſich aber innerhalb des Volks ſelbſt, und im Bunde der Völker. Betrachten wir hier noch näher, wie dieſer Begriff ſich innerhalb des Volks ſelbſt in Beziehung auf die Repräſentation geltend macht, ſo iſt, indem dieſem Grundbegriffe gemäß der Einzelne als Totalität in ſich reflectirt ſich als beſonderen Willen ſezt und aufhebt,

unmöglich, daß er durch Ausschließung Anderer, als blos besonderer Willen, sich seine Allgemeinheit gebe; denn der Einzelne ist als Totalität in sich reflectirt und damit ein Wille im Staate, indem er sich im allgemeinen Eigenthum anschaut, nicht durch sein besonderes Eigenthum als solches; folglich ist er ein Wille im Staate nicht durch seine Besonderheit, sondern durch seine reine Continuität mit den andern besondern Willen, also auf völlig gleiche, ununterbrochne Weise mit den andern überhaupt. Jeder sich im (relativ) allgemeinen Eigenthume anschauend nimmt darin sich mit den andern zu Einem Willen zusammen, in welchem das gemeinsame Vermögen als Ein Eigenthum ist. Wirklich frei und in seiner Besonderheit ein Wille im Staate ist daher der Einzelne nur, indem es Alle sind; die Ausschließung Einiger ist der Beweis, daß die Ausschließenden selbst nicht vollkommen frei sind; denn sie sind eben damit nicht als allgemeiner Wille, welcher als allgemeines Eigenthum da ist, in sich reflectirt, und so durch sich in der Totalität aufgehoben, und in ihr sie selbst als besondere. — Nun aber ist das allgemeine Eigenthum als solches (auch als relativ allgemeines) das Grundeigenthum; daraus folgt, daß der einzelne Wille Wille im Staate ist nur durch Grundeigenthum, und die Gemeindeglieder, welche einen Repräsentanten wählen, nur wählen als Grundeigenthümer, worin allein ihr besonderes Eigenthum zugleich allgemeines ist, nicht aber als solche, die besonderes Eigenthum als solches haben. Entweder also müssen alle Bürger Grundeigenthümer sein, oder sie können nur mittelbar durch diese wählen. —

Anm. 1. Wäre ich nicht im Stande gewesen, das hier Aufgestellte auch zu beweisen, so hätte ich mich nicht der Gefahr ausgesezt, leerer politischer Träumereien bezüchtigt zu werden. Für diejenigen, welche auf Beweise einzugehen sich nicht entschließen können, ist das Obige nicht geschrieben; sie mögen immerhin geradezu aussprechen, was nur sie im Vorliegenden zu finden im Stande sind.

Die Consequenz allein hat mich bestimmt, obige Säze aufzustellen. Hat man einmal den Begriff des Willens gefaßt, welcher der nothwendige Anfangspunkt des Staats ist, hat man eingesehen, daß er nur in einer Unendlichkeit des Daseins in sich reflectirt ist, so muß man, wenn man consequent denkt, alles Weitere zugeben. Soll aber der Begriff des Rechts möglich sein als der in einem Dasein, das nicht Wille ist, in sich reflectirte Wille, so fällt dieser Begriff ursprünglich mit dem Begriff des Souverän zusammen, durch welchen erst das besondere Recht zu Stande kommt; und es ergibt sich daraus von selbst diejenige Organisation, deren allgemeine Züge oben angegeben sind. An die Philosophie kann unmöglich die Forderung gestellt werden, den Staat, wie er jezt ist, zu begreifen. Es ist klar, daß dieß eine rein geschichtliche Aufgabe ist, welche die Philosophie als solche nichts angeht. Die Deduction des Rechtsstaats aber, sofern sie eine geschichtliche Reihe ist, führt, wenn wir hier schon vom Empirischen als solchem, wo wir es noch nicht erreicht haben, sprechen wollen, nothwendig über den gegenwärtigen Staat hinaus; und die der Philosophie allein würdige Betrachtung des gegenwärtigen Staats ist seine Betrachtung in einer Philosophie der Geschichte, sofern sie die Deduction des Rechtsstaats ist, worin aber dieser Staat nicht als empirischer, sondern nur als in einer idealen Reihe enthalten aufgefaßt wird. Zudem haben wir in der Philosophie nicht den einzelnen Staat als solchen zu betrachten, sondern immer den Complex der Staaten ins Auge zu fassen.

Die neueren, philosophischen Lehren vom Rechtsstaat (Rousseau, Kant, Fichte, Hegel) sind sämmtlich vom Willen als solchem ausgegangen, und haben ihn zur Quelle des Staats gemacht; damit ist factisch ein neuer Anfang des Staats aufgestellt, der über eine gegebne Form

desselben hinausgeht. Diejenigen, welche so den Willen durch Aufhebung des Naturzustands zum Princip des Staats gemacht haben, haben ohne Zweifel wohl gewußt, daß auf diese Weise die erste Staatsform selbst nicht entstanden ist; sie forderten also hiemit einen neuen Anfang der Staatenbildung innerhalb der Geschichte selbst; sie wollten nicht zeigen, wie der Staat schon entstanden ist, sondern wie er entsteht, indem er seinem Begriff entspricht.

Der Völkerbund schließt von selbst die Idee des ewigen Friedens in sich. Daß die Staatenbildung es auf einen solchen absehen müsse, ist von selbst klar; und schlimm wäre es, wenn der Krieg allein die Völker in gesunde Bewegung sezen könnte. Es muß noch auf eine ganz andere Weise bewerkstelligt werden können, daß ein Volk, sich in seine Individualität zusammennehmend, hinaus über seine Besonderheit ist, um so sein selbständiges Leben wieder zu kräftigen. Nur im Zustande der Rohheit und in einer despotischen Staatsform ist dieß allein durch Krieg möglich. Das Recht der Individuen im Staate ein Wille zu sein, das Bewußtsein der Einheit der politischen Kraft Aller gegen ein desorganisirendes Element, der Handel, noch mehr Religion, Kunst und Wissenschaft sind ganz andere Kräfte der Bewegung, welche die einzelnen Glieder in ihrer Selbständigkeit immer auch zugleich flüssig machen, und den ganzen Körper gesund erhalten; also nicht der Krieg, sondern die Humanität (sofern diese namentlich Religion als Wurzel, Kunst als Blüthe und Wissenschaft als Frucht in sich befaßt) ist die Gesundheit des Staatenkörpers. Der Krieg ist eine wohlthätige Krisis eines kranken Staats, die ihn zur Gesundheit führen kann, aber er ist durchaus nicht die Gesundheit selbst, oder das Mittel, wodurch sich ein gesunder Staat als solcher erhält.

Aber der Erkrankung eines Staats ſelbſt kann durch andere Mittel zuvorgekommen werden; ein ſolches Mittel iſt eine gute Conſtitution, welche, wie bekannt, gar manches Unregelmäßige ertragen kann, ohne Schaden zu nehmen. In der That dem Krieg das Wort reden heißt den Deſpotismus in Schuz nehmen; denn für dieſen iſt der Krieg das einzige Mittel, dem Staatskörper wirkliche Individualität zu geben; während die Freiheit allein das Räthſel löst, dem Staate mit dem Frieden das Gefühl der Selbſtändigkeit zu verſchaffen. Darum hat Kant mit ſeinem gewohnten, ſichern Tact den Staaten ſeines Völkerbundes die Repräſentativverfaſſung vorgeſchrieben. Die Einrichtung der ſtehenden Heere legt das Bewußtſein der Individualität des Staats nur in den Fürſten; Kant hat daher ſehr Recht gethan, die Abſchaffung dieſer Einrichtung zu einem Preliminarartikel des ewigen Friedens zu machen, nicht blos deßwegen, weil eine ſolche Einrichtung den Krieg der Staaten gegen einander zum Zuſtande macht, ſondern weil damit die weſentliche Bedingung des Friedens, die Freiheit der Völker, unmöglich gemacht wird. Die wahre, die volle und ganze Freiheit iſt allein der dauernde Friede ſelbſt. Die Frage, ob der Friede ſelbſt möglich ſei, iſt keine andere Frage, als die, ob Freiheit möglich ſei.

Es iſt recht gut, zu fordern, daß der Bürger vom Nationalgefühl beſeelt ſein müſſe; aber es iſt höchſt gefährlich, dieſe Forderung abſolut zu ſtellen. Ein ſolches Nationalgefühl verſezt in einen permanenten Kriegszuſtand gegen andere Nationen, und dieſer wird von ſelbſt zu einem Mittel gegen die Freiheit, weil das Volk damit das Gefühl der Geſammtkraft nur im Gegenſaze gegen ein andres Volk, nicht in ſeinem innern Organismus ſelbſt hat. Die wahre Nationalität iſt daher nur im Bunde mit der *Humanität*, deren beſtimmter Begriff

gerade darin besteht, daß sie das Band ist, welches die Nationen zu einem lebendigen, freien Ganzen vereinigt. Nicht das Nationalgefühl stiftet freie Staaten, sondern das Bewußtsein der Menschheit, dieses allein ist der wahre Grund der Nationalität selbst. Das Bewußtsein der Menschheit, sage ich, im umfassendsten und höchsten Sinn des Worts, welches ebenso die Schranken der Völker, wie die thörichte Schroffheit des Unterschieds der Stände niederwirft, welche mit dem Entferntesten sich verbunden weiß und sich schämen würde, den Niedrigsten als niedrig anzusehen, dieß Bewußtsein, welches Alle auf gleiche Weise umfaßt, stiftet allein den wahren Organismus der Freiheit. — Die Beziehung auf das Grundeigenthum ist allein im Stande, den Sinn für den Staat zu erzeugen, der den Bürger ausmacht; die andern Formen des Eigenthums erzeugen einen particularistischen Sinn. Liebe zum Vaterlande ist doch immer die Liebe zum gemeinsamen Boden, von diesem will sie sich nicht trennen; nur, indem er ihr getreu bleibt, hat der Bürger sein Selbstgefühl. Dieß lehrt die Erfahrung aller Zeiten; der Römer war ursprünglich Ackerbauer, daher sein Selbstgefühl, das er in seiner Republik hatte; als sein republikanischer Sinn von diesem Boden sich losriß und nur in der Herrschaft über andere Völker sich zeigte, war er zerstört. Wenn der Ackerbau aus der Natur eine zweite höhere Natur, als das Dasein der Freiheit, erschafft, so muß er gemäß diesem seinem Geschäft auch im Staate gewürdigt werden. Die reine, feste Gleichheit des Willens mit sich in seinem Dasein, vermöge deren er in diesem als schlechthin nicht aufzuhebend ist, ist nur im Grundeigenthum; andere Formen des Eigenthums sind nur die fortwährende Ungleichheit des Willens und des Daseins. Aber jene feste Gleichheit ist nicht der Wille als besonderer, sondern in der

Continuität. So ist der Wille durch sie stark im Staate und an ihn gefesselt. Daraus aber, daß nicht der Einzelne für sich in dieser Gleichheit steht, folgt, daß er seine Ungleichheit mit seinem Dasein (in der arbeitenden Thätigkeit) in ihr aufgehoben hat; als bloßer Herr des Grundeigenthums würde er diese Gleichheit für sich behaupten, in welchem Fall die Continuität, in der diese Gleichheit ist, vielmehr zerrissen wird. Also ist diese Gleichheit (für den besonderen Willen) nur dadurch, daß der Einzelne nicht blos Herr, sondern Bearbeiter des Grundeigenthums ist. Dieß ist selbst da der Fall, wo diese Continuität als solche gesezt ist, nur daß hier die Gleichheit (in dem bestimmten Sinn) nicht erst entsteht durch eine gemeinsame Handlung, sondern als das Prius der Ungleichheit — der allgemeine Wille als der Grund des besondern — schlechthin ist, womit jedoch die Ungleichheit und die Besonderheit selbst nicht aufgehoben wird, sondern damit diese Gleichheit als Continuität wirklich sei, gesezt werden muß. — Uns Deutsche characterisirt im Allgemeinen die schönste Einheit der Liebe zum gemeinsamen Boden und zum Fürsten. Wir stehen damit von Haus aus fest im Ganzen, und haben keinen Sinn für jene Unruhe, welche dieß Bewußtsein sich erst durch Handlung erringen will. Sehen wir nicht, wie das deutsche Gemüth in dieser Einheit schon die wahre Freiheit in sich schließt? und dürfen wir nicht hoffen, daß, was das Gemüth in sich verschließt, auch einst zur Anschauung werde gestaltet werden? —

Dank sei dem Himmel, daß er uns die so verrätherische Gabe der Nationalität versagt hat; er hat uns dafür die hohe Bestimmung angewiesen, die Nationalitäten durch Humanität zu vereinigen, und sie damit selbst erst zu garantiren. Dank sei dem deutschen Bunde, daß wir in viele Staaten zersplittert sind; durch diese Zersplitte-

rung ist es uns möglich geworden, unser Nationalgefühl selbst durch die Humanität zu weihen. Darin besteht unser unzweifelhafter Beruf, diese Weihe den andern Völkern mitzutheilen. Der Sinn für die Menschheit ist bei uns das Erste und Lezte; in ihn hinein fällt erst der Sinn des Bürgers; in unserer hingebenden Unterthänigkeit liegt immer ein tiefes Gefühl für Menschenwürde, durch welches wir uns dem wieder gleich stellen, dem wir uns unterwerfen, und ein Höheres in uns haben, wodurch wir über diese Unterthänigkeit hinaus sind und uns für sie entschädigt wissen. —

Anm. 2. Der Rechtsstaat ist als solcher durchaus nicht das System der Sittlichkeit. In diesem bezieht sich ein Wille direct auf einen andern, nicht aber erst vermittelst seines Daseins oder seines Eigenthums; damit sind beide bestimmt geschieden. Durch diese Scheidung emancipirt sich zugleich der Mensch vom Bürger; zwischen moralischen Wesen gibt es schlechthin keine Schranke, keinen Unterschied; ein ethisches Gemeinwesen ist die vollendetste und umfassendste Republik, in welcher ebenso jeder Einzelne schlechthin aus sich gesezgebend ist, wie diese Gesezgebung die Gesezgebung Aller ist, und in welcher der Gesezgeber zugleich selbst das Gesez ausführt. Es würde darum die empörendste, und alle Moralität völlig untergrabende Tyrannei entstehen, wenn in diesem Gemeinwesen Einer herrschen wollte. — Bei den Alten und ihrer Staatsform war die Einheit des ethischen Gemeinwesens und des Rechtsstaats natürlich, bei unserer ausgebildeten Staatsform ist sie eine Unterjochung der ethischen Gemeinschaft durch die juridische, welche, wenn sie wirklich zu Stande käme, die bedauerlichsten Folgen haben müßte. — Aber der vollendete Rechtsstaat ist die Basis des Systems der Sittlichkeit, indem er jedem Willen das Bewußtsein verschafft, im Ganzen bis in seine entfern-

testen Punkte ein Wille zu sein, indem er diese reine Continuität der Willen zu Stande bringt. Hiemit erst ist eine Einheit beider Gemeinwesen aufgestellt, in welcher durch den Rechtsstaat selbst die Eigenthümlichkeit des ethischen Gemeinwesens möglich gemacht ist. Wie kann aber da von einer solchen Einheit gesprochen werden, wo der Krieg für nothwendig erachtet wird, um die Gesundheit der Staaten zu erhalten? Ist etwa der Krieg die Form, in welcher der Bürger sich als Menschen zeigt und als sittliches Wesen über die Schranken seiner Nationalität völlig hinausgeht? und doch muß dieß geschehen, wenn der Bürger zugleich Glied eines ethischen Gemeinwesens sein soll. In der That es ist ein sehr hoher Begriff des Staats, daß er zugleich ethisches Gemeinwesen ist. Aber wenn dieser Begriff richtig sein soll, dann gebt auch dem Bürger, was des Bürgers ist, macht ihn zu einem Willen im Ganzen; werft die Schranken nieder, welche zu eurer übrigen Humanität schlecht passen; laßt uns allen unsern Brüdern die Hände reichen; dann erst wird es eine Wahrheit sein, daß der Bürger nicht aufhören darf, Bürger zu sein, wenn er Mensch sein, und sich als Glied eines sittlichen Gemeinwesens fühlen will. Aber der Staat, den ihr aufstellt, höhnt die Freiheit des Bürgers, es ist ja blos seine subjective Einbildung, der man fast aus Mitleiden und mit wahrem Bedauern über solche Winzigkeit etwas Raum gönnen will, sich im Staate geltend zu machen; und ein solcher Staat soll das System der Sittlichkeit sein! Die Vergleichung mit dem griechischen Staate, auf die man pocht, ist nur geeignet, einem solchen Staate ein solches Prädikat gänzlich abzusprechen. Politische Erniedrigung erzeugt sittliche Schlaffheit; dagegen muß die hier aufgestellte Einheit des Bürgers und des Menschen dem sittlichen Leben gar sehr zur Förderung dienen. —

Ein Menſch, der von der menſchlichen Gemeinſchaft, auf welche Weiſe es ſei, ausgeſtoßen iſt, betritt, je mehr er Beruf in ſich fühlt, ein Glied dieſer Gemeinſchaft zu ſein, leicht die Bahn des ſittlichen Verderbens; wo daher die Kraft des Einzelnen in ihrer Selbſtändigkeit nach allen Seiten hin ungeſtört ſich ergieſſen kann, da muß ſie am meiſten ſittlich ſein; nur durch ihre Hemmung in der Gemeinſchaft als Reaction gegen ſie, welche doch von dieſer Hemmung ſich nicht losmachen kann, entſteht das Laſter.

Demungeachtet aber iſt der Rechtsſtaat als ſolcher durchaus nicht das Syſtem der Sittlichkeit ſelbſt; in dieſem fallen die Stufen, die Beſonderungen, die in jenem vorhanden ſind, gänzlich, weil in ihm der eine Wille unmittelbar gleich dem Willen Aller iſt, ohne ſich dabei auf ein Daſein, als Eigenthum, zu beziehen. Daher gibt es im Staate einen rechtlichen Zwang, weil ich meinen Willen in ſeinem Daſein preisgebe; aber ſtreng genommen keinen moraliſchen, der vielmehr Selbſtzwang ſein müßte. Von meinem Rechte kann ich daher Gebrauch machen, oder nicht, ſofern es mein beſonderer Wille iſt, deſſen Vollziehung oder Nichtvollziehung dem Ganzen gleichgültig iſt; aber von meiner Moralität kann ich nicht nach Belieben Gebrauch machen, weil mein Wille als Wille eines moraliſchen Weſens ſchlechthin der allgemeine Wille Aller iſt, und dieſen zu vollziehen oder nicht zu vollziehen nicht meiner Willkür überlaſſen ſein kann, ich vielmehr ſchlechthin verpflichtet bin, zu wollen, was Alle wollen. Solche weſentliche Unterſchiede vertragen ſich durchaus nicht mit der beliebt gewordnen Identification des Staates, in welchem allein das Recht vorhanden iſt, und des Syſtems der Sittlichkeit. Der Rechtsſtaat iſt die nothwendige Vorausſezung deſſelben, ich muß meinen Willen als den Willen Aller wiſſen, meine Selb-

ſtändigkeit haben in meiner Abhängigkeit, um mit Erfolg in einem ſittlichen Gemeinweſen wirken zu können. Aber er iſt nur die Vorausſezung. —

Anm. 3. Die Erziehung, inſofern ſie den Einzelnen für ſich als abſoluten Zweck behandelt (worauf allein die Idee der Erziehung beruhen kann), muß in lezter Beziehung darauf ausgehen, den Menſchen zu einem Willen zu bilden. Dieſe Aufgabe enthält einen Widerſpruch; denn offenbar muß der Menſch durch ſich ſelbſt dazu kommen, ein Wille zu ſein, und doch kann er es nur durch Andere werden. Dieſer Widerſpruch iſt nur durch den Begriff einer nicht blos häuslichen, ſondern öffentlichen Erziehung zu löſen; denn in dieſer allein iſt in der Unterordnung unter den Erzieher jene Gegenſeitigkeit der Thätigkeit der Zöglinge möglich, durch welche jeder ebenſo durch ſich ſelbſt, wie durch Andere, die ihm gleich ſtehen, dazu gelangt, ein Wille zu ſein, der als ſolcher ſelbſtändig und dabei in Uebereinſtimmung mit andern iſt. Aus dieſem Begriffe der öffentlichen Erziehung folgt, daß alle, welche erzogen werden, auf völlig gleichem Fuße ſtehen, weil im andern Fall die Gegenſeitigkeit der Thätigkeit, welche im Erzieher ihre Quelle und ihren Mittelpunkt hat, aufhören würde. Es kommt alſo darauf an, daß der Erzieher ſeine Thätigkeit zur gegenſeitigen Thätigkeit der Zöglinge herausbilde, und dieſe zu ſich zurückführe. Hiemit wird zugleich die Form und der Inhalt des Unterrichts beſtimmt. — So allein kann der Bürger gebildet werden, welcher als ein Wille im Staate zugleich die reine Menſchheit darſtellt, und als Glied eines ethiſchen Gemeinweſens handelt. Der Menſch darf in der Erziehung nicht *gemacht* werden, ſondern muß ſich ſelbſt machen; dieß iſt nur in einer öffentlichen Erziehung möglich, die Erziehung iſt hiemit Sache des Staats. Wie könnte er ſich ſonſt die Gewißheit verſchaffen, daß er

gute und tüchtige Bürger haben werde? dieſe Gewißheit aber muß er haben. Indem er aber auf dieſe Weiſe die Erziehung übernimmt, bildet er ſeine Söhne nicht blos zu Bürgern, ſondern durch den Bürger zu Menſchen. Die Erziehung, ſo zum Geſchäft des Staats gemacht, iſt eine feſte Garantie der wahren Freiheit. Im Grunde enthält dieſe Ableitung der Oeffentlichkeit der Erziehung die wahre Geneſis der Schulen überhaupt, allein ſo wie ſie gegenwärtig ſind, entſprechen ſie dem Begriffe der öffentlichen Erziehung noch nicht vollſtändig.

Uebergang zur Philoſophie der Religion.

Die Feſtigkeit des Staats beruht auf der völligen Ruhe der Gleichheit des Willens mit ſich in ſeinem Daſein mitten in der Unruhe ihrer Ungleichheit, er iſt das ruhige Denken, das in der Unruhe der Triebe und Leidenſchaften herrſchend waltet, die Kraft, die dieſe Unruhe frei entläßt, und ſie durch ſich ſelbſt zur Ruhe zurückführt.

Auf dieſe Weiſe hat der Wille ſchon eine höhere Stufe erreicht. Als vollkommene, abſolute Gleichheit mit ſeinem Daſein iſt er vielmehr die ebenſo durchgängige, abſolute Ungleichheit mit ihm; er iſt in ſeinem Daſein ebenſo ſchlechthin aufgehobne Reflexion in ſich, als er in ihm als ſolche ſchlechthin geſezt iſt, d. h. er ſchaut ſich in ſeinem Daſein als abſoluten Willen an, und hat in dieſer Anſchauung ſich ſelbſt in Einem als abſolut geſezten, und als abſolut aufgehobnen Willen. Ich iſt hiemit in ihm ſelbſt geſezt als reiner, abſoluter Wille und ebenſo ſchlechthin aufgehoben als dieſer, er iſt, wie er abſolute Cauſalität iſt, auch abſolute Paſſivität. Er iſt in ihm ſelbſt reiner Wille, er bedarf dazu keines Eigenthums, keiner Ergänzung durch andere Willen; Ich iſt aber als reiner Wille in ihm ſelbſt, indem es über ein Anderes hinaus iſt, ſchlechthin nicht in ihm da, es iſt das reine Hinaus über das Andere, es iſt daher, indem es im Hinaus über das Andere ſich ſelbſt in ihm ſezt, damit zugleich rein über ſich

hinaus. Zu dieſer Tiefe der Reflexion in ſich iſt Ich hiemit gelangt. Aber als ſolches reines Hinaus über das Andere und in dieſem über ſich, in welchem es aller Welt abſagt, in dieſer Kraft, in welcher es ſich über Alles, was da iſt, und über ſich ſelbſt erhebt, iſt es zugleich der ſchlechthin aufgehobne Wille, die reine Paſſivität. Beides zuſammengenommen, ſo weiß ſich Ich im Object als abſoluten Willen und hat ſich darin ſelbſt als ſolchen. (Nur indem wir Beides zuſammen nehmen, verſtehen wir es, daß Ich ſich ſo weiß vgl. §. 15). Hiemit haben wir den Begriff der Religion und den Begriff Gottes gewonnen. Es kommt ſehr darauf an, daß wir die beiden Elemente der Religion genau ſcheiden, und nur ſo als geſchiedne zur Einheit zuſammenzufaſſen ſuchen. Gott iſt in der Religion die abſolute Macht, welche in der Welt ſchafft, ſie erhält und regiert; das religiöſe Bewußtſein hat ihn ſo in der Welt vor ſich, iſt aber auch im Glauben an Gott über die Welt hinaus. Der Glaube ſchaut Gott in der Natur an, aber hat ihn auch jenſeits der Welt, mit welchem lezteren Elemente die praktiſche Natur des Glaubens heraustritt. Als Object iſt Gott Univerſum. Univerſum iſt das Object, inſofern es an ihm ſelbſt Subject, aber noch als Object iſt. Der beſtimmte Begriff des abſoluten Willens der als aufgehobner iſt, erfordert die angeſchaute Objectivität des abſoluten Willens; denn wir wiſſen bereits, daß Ich als rein aufgehobnes Thun Anſchauen iſt. Die Religion in ihrem reinen, urſprünglichen Begriffe faßt ſomit Gott und Univerſum als identiſch. Aber ich bin gegen dieſe Objectivität in mich reflectirt, und reiner Wille in mir ſelbſt, als hinaus über mich, worin ich ebenſo hinaus über das Univerſum bin, und Gott iſt für mich ſchlechthin jenſeits, ich habe das Handeln des Univerſums mir angeeignet, und in dieſem rein praktiſchen Verhalten, welches das rein theoretiſche aufhebt, welches aber ebenſo weſentlich im theoretiſchen aufgehoben iſt, iſt Gott für mich. — Dieß iſt der allgemeine Begriff der Religion, in welchem das Daſein und die Jenſeitigkeit Gottes, oder das theore-

tische und praktische Verhalten zu Gott streng geschieden aber auch zur Einheit zusammengefaßt werden müssen.

In der Religion bin ich absoluter Wille ohne Eigenthum; darum sind in der Religion alle Menschen gleich; die Besonderheiten des Rechtsstaats schwinden vor ihr. Dieß ist zugleich die einzig wahre Entstehung des Begriffs der Religion. Im religiösen Glauben, in der Hingebung der Andacht thue ich das Zeitliche, das Irdische, mein Eigenthum überhaupt von mir ab; ich trete aber auch aus dem abgesonderten Verhältniß zu meinen Mitmenschen heraus, sammle mich in mir selbst, um mich selbst in Allen wieder zu finden, auf völlig ungetrennte Weise, und um über mich selbst schlechthin hinauszugehen. Dieser einfache Prozeß des religiösen Thuns enthält von selbst die Entstehung der Religion aus dem Rechtsstaate. Es ist klar, daß diese Entstehung erst die wahre Einheit der religiösen Gemeinschaft und des Rechtsstaats möglich macht, und somit auch einen Rechtsstaat voraussezt, durch welchen der Wille selbst, indem er als Wille im Ganzen gesezt ist, aufgefordert wird, über ihn hinauszugehen. Nur die Freiheit spricht auch hier das kräftige Wort des Friedens. —

Fünftes Capitel.

Die Philosophie der Religion.

Erster Theil.

Deduction der Religion.

Die Philosophie der Religion weist die Entstehung derselben aus dem Ich und ihre Entwicklung als eine Entwicklung des Ich nach. Sie ist daher nicht möglich, wenn die Religion dem Men-

ſchen blos gegeben, oder, wie mans nennt, geoffenbart iſt; eine Philoſophie der Offenbarung iſt ein reiner Widerſpruch; denn philoſophiſch nachweiſen wollen, daß im Ich ſelbſt nicht die Geneſis der Religion liegen könne, — dieß müßte eine Philoſophie der Offenbarung thun, — hieße nichts anderes als durch Philoſophie ſelbſt die Philoſophie der Religion aufheben. Die Philoſophie der Religion, wenn ſie in ihrer Deduction auf den Begriff einer geoffenbarten Religion kommt, muß wiſſen, daß dieſe (vorgeſtellte) äuſſere Entſtehung ſelbſt ihrem Weſen nach immanent iſt. Sie iſt daher auch nicht möglich, wenn der Begriff Gottes als transſcendenter, abſoluter Thätigkeit als der lezte und höchſte aufgeſtellt wird; als Philoſophie der Religion muß ſie dieſe Thätigkeit in ihrer urſprünglichen Entſtehung aus dem Ich ſelbſt, das Ich in ſeinem Leiden als abſolute Cauſalität ſelbſt auffaſſen. Dieß iſt bereits von uns geſchehen, in dem wir die Entſtehung der Religion aus dem Rechte nachgewieſen haben. Aber vorerſt ſind beide, die Cauſalität und Paſſivität des Ich vollkommen gleich geſezt; die Reflexion in ſich iſt abſolute Cauſalität als aufgehobne Cauſalität und umgekehrt. Beide Elemente müſſen daher den Prozeß der Scheidung durchmachen, um zur wahren, in ſich unterſchiednen Einheit zu gelangen. Dadurch erſt iſt es Ich, welches ſich ſeine Religion gibt. Die Philoſophie der Religion iſt daher zugleich die Deduction derſelben in einer idealen, geſchichtlichen Reihe.

I. Die Naturreligion.

§. 38.

1. Die Urreligion.

Ich ſchaut ſich als Cauſalität im Univerſum an, weiß ſich als Cauſalität, und iſt ſich als ſolche objectiv, ohne irgend eine Entzweiung beider Elemente. Es iſt die reine Hingebung an den im Univerſum waltenden Gott, und hat darin auf ungetrennte Weiſe ſich ſelbſt, die Macht der Natur iſt der Macht des Men-

schen noch nicht entgegengesezt; der Mensch lebt in der vollkommnen, kindlichen Heiterkeit der Versöhnung mit ihr. Er fühlt sich noch nicht als Hinaus über den angeschauten Gott; sein Handeln ist vielmehr nur das Opfer, in dem er sich seinem Gotte darbringt, und dieses Opfer ist nur das Werk der Liebe, mit dem er der Liebe seines Gottes entgegenkommt.

Daß diese Religion die erste Form der Religion überhaupt sei, folgt aus ihrem Begriffe, wie dieser sich uns aus dem Rechtsstaat selbst ergeben hat. Denn vermöge dieses Begriffs ist die Reflexion des Ich in sich als reine unmittelbar gesezt als rein aufgehoben; jene selbst kann also nicht zuerst als Kampf mit der Causalität der Natur auftreten, sondern nur in reiner Einheit mit ihr.

Die Urreligion zersplittert das Universum noch nicht in eine Vielheit von Göttern; sie ist einfacher Naturpantheismus.

§. 39.

2. Die Religion der Zauberei.

Die Harmonie, die in der Urreligion stattfindet, entzweit sich. Ich erfaßt sich als Macht gegenüber der Macht der Natur; es ist so sich gegenständlich als Macht, aber nur, um sich als Macht gegen diese Gegenständlichkeit geltend zu machen. Ich ist so im Kampfe mit der Naturmacht, in welcher es diese durch sich als Macht zu bestimmen und zu überwinden sucht.

Anm. Diese Form hat Hegel als die erste Form der Religion aufgestellt; dieß ist consequent, da er überhaupt die Objektivität des Ich als eine unmittelbare auftreten läßt, und sie nicht von vornherein als einen Act des Ich selbst begreift. —

§. 40.

3. Die Religion der Macht und der Furcht.

a) In dem endlosen Wechsel, in welchem Ich in der Religion der Zauberei als Macht sich objectiv wird, gegen diese Ob-

jectivität proteſtirt, ſie wieder ſezt u. ſ. f., iſt Ich in Einem ſelbſt Macht und ſich gegenſtändlich als Macht und im Verhältniß zu dieſer im Zuſtand der Furcht; denn in dieſem Progreß ſezt Ich ſich als gegenſtändliche Macht, *indem* es dieſe aufhebt; Ich iſt daſſelbe Eine Ich in dieſem Wechſel; die Vielheit, die der Wechſel erzeugt, fällt daher auf die Seite des Objekts. Indem Ich ſich als Macht der Macht der Natur gegenüber ſtellt, iſt es ſich daher nothwendig in der Form der Vielheit gegenſtändlich. Ich reflectirt ſich in ſich aus dem Widerſpruch der Zauberei, es erfaßt *ſich* in dieſem vielfachen Thun als Identität des Aufhebens und Sezens, denn es iſt daſſelbe Ich, welches gegen dieſe Naturmacht proteſtirt, ſie wieder ſezt, gegen ſie wieder proteſtirt u. ſ. f. Während in der Zauberei das Ich dieſes vielfache Thun auf ſich nimmt und gegen die Naturmacht ſich als Macht zu wiederholen ſucht, erfaßt Ich ſich jezt als das Identiſche in dieſem vielfachen Thun, und wird *ſo Eine Macht in vielen Mächten*. (Hier haben wir den erſten Urſprung des Polytheismus.) So tritt die Religion als *erſte* dieſer Form zunächſt auf in der *chineſiſchen*. Die vielen Mächte, welche von der einen Macht eingeſezt werden, ſind namentlich die Verſtorbnen; auf dem Standpunkt der Zauberei, von welchem dieſe Religion ausgeht, iſt der Menſch durch ſeine natürliche Lebendigkeit in Kampf mit der Natur als Macht verwickelt; ſich in ſeiner Einzelheit ſucht er als Macht gegen die Natur geltend zu machen; aus der Forderung nun, daß der Menſch Macht ſein ſolle über die Natur, entſteht deßhalb die Vorſtellung, daß er es als Verſtorbener ſei; dieß iſt der Urſprung des Kultus der Verſtorbenen (welcher in China beinahe die ganze Religioſität in Anſpruch nimmt), und zugleich die erſte Vorſtellung der Unſterblichkeit, welche ſpäter dadurch verfeinert wird, daß die Natur, über die der Menſch Macht ſein ſoll, ſeine eigene wird. So wie die Eine Macht, die, in ſich identiſch mit der Macht der Natur, doch von ihr different iſt, in Furcht iſt vor ihr, ſo ſind die andern Ich auſſer dieſer Einen Macht noch mehr im Verhältniß der Furcht zu den Naturmächten, wiſſen jedoch ſich in der Einen

Macht zugleich als Macht über sie. Indem Eine Macht es ist, welche diese Mächte sezt, so sind die Andern nur im Verhältniß der Furcht zu denselben, wissen jedoch sich in der Einen Macht auch zugleich als Macht über sie.

b) Die zweite Form dieser Religion läßt die Eine Macht (als Ich) und die Vielheit der Mächte aus einander fallen; jene ist für sich die Macht über diese, aber aus ihrer Einheit herausgetreten, hört sie auf diese Macht zu sein, und zersplittert sich in viele, selbständige Mächte. Ich geht so in sich als reine Macht, als reine Reflexion in sich, welche nicht aufgehoben ist und durchaus in keinem Verhältniß zu einem Objecte steht, es ist das reine Denken seiner selbst. Aber es ist ebenso als aufgehobne Reflexion in sich, und sich gegenständlich als Reflexion in sich, die daher Macht und Gegenstand der Furcht ist (hier entspringt der Thierdienst). Diese Mächte sind viele, weil die reine Reflexion des Ich in sich in ihnen sich aufhebt, sich sezt, u. s. f., und in diesem Wechsel eben die reine Einheit ist, ausser welcher die Vielheit fällt, die an sich sie selbst ist. Der schlafende Gott erwacht, sinkt wieder in Schlaf zurück, erwacht wieder, so entstehen die Götter, in denen er der schlechthin Eine ist. Der Mensch kann sich zu diesem schlechthin Einen erheben, und ist die ruhige Macht der Natur selbst; dieses schlechthin Eine ist in Wahrheit Ich selbst; es wird nicht verehrt. Aber aus ihm herausgetreten ist der Mensch der reinen Furcht vor den Mächten der Natur preisgegeben, und lebt nur als ihr Opfer, das sich oft selbst hinen weiht.

Anm. Keine Religion hat die beiden Elemente der Religion so scharf geschieden und rein herausgestellt, wie die indische.

c) Die Reflexion des Ich in sich als reine ist ebensosehr aufgehoben, es ist daher die Causalität der Natur dieselbe mit der des Ich, und Ich hat seine Causalität in ihr als Naturmacht gegenständlich; die Causalität des Ich ist aber zugleich aufgehoben in der Naturmacht, folglich ist dem Ich seine Causali-

tät gegenständlich als aufhebend eine andere, welche in Einem der Causalität des Gottes und des Ich entgegengesezt ist, so daß nun die Natur als Macht selbst den Kampf des Ich gegen die ihm entgegengesezte Macht als den Kampf des Ich selbst auf sich nimmt. Diese dritte Form stellt sich aber in einer gedoppelten, sich entgegengesezten Form dar. Denn entweder hält Ich in diesem Verhältniß zur Naturmacht sich fest als Macht, so daß der Cultus in der Objectivirung des Willens im Guten besteht, und in diesem Werke, als dem Werke Gottes, Ich frei ist von aller Furcht (die persische Religion), oder hat Ich sich als Macht über die Natur nur in der Naturmacht selbst (dem guten Gotte); in diesem Fall ist die Macht des Ich ebenso rein aufgehoben in der Macht der Natur, somit die freundliche Naturmacht selbst völlig preisgegeben der feindlichen, als es sich in der Macht der Natur hat, aber immer als rein aufgehobne Reflexion in sich, welche ihm damit als solche gegenständlich ist (im Thierdienst); dieser reine Widerspruch der Macht und der Furcht, in welchem diese doch die Oberhand behält, wird erst gelöst, indem Ich seine natürliche Lebendigkeit, vermöge deren es der Naturmacht preisgegeben ist (denn hätte es sich als Ich gefaßt, es wäre die Macht über die Natur), ablegt, und als diese negirte natürliche Lebendigkeit fortdauert, ohne dazu zu gelangen, sich selbst als Ich zur Macht zu erheben und sich als Entgegensezung gegen die Macht der Natur festzuhalten — (die egyptische Religion).

Ist auf diese Weise dem Ich seine Causalität selbst gegenständlich geworden als die entgegengesezte aufhebend, verschwindet ihm aber in der Gegenständlichkeit das eine Element im andern, so daß das eine Mal seine Causalität nur rein als aufgehobne zum Bewußtsein kommt, das andere Mal, wenn es sie sezt, sie ohne die Kraft der Entgegensezung gegen die Macht der Natur als solche, ohne die Kraft des Ich ist, so muß Ich sich in sich selbst als die Einheit beider Elemente reflectiren: Ich ist in Einem Macht über die Natur als Entgegensezung gegen sie; so hat Ich als Ich erst die Bestimmung Macht über die Na-

tur zu sein. Hiemit haben wir das Gebiet der Naturreligion überhaupt verlassen, und haben das Gebiet der Religion des Volks betreten.

II. Die Religion des Volks.

§. 41.

Ich ist die reine Macht, gegen welche die Natur keine Macht ist; so ist es zunächst nur die reine Entgegensezung gegen die Naturmacht als solche, aber es ist darin in sich als Macht reflectirt; als diese Eine Macht, welche negativ gegen die Mächte der Natur ist, als reine Reflexion in sich, welche absolut negativ dagegen ist, als aufgehobne sich gegenständlich in der Natur zu sein, ist Ich nur, indem es als aufgehobne Reflexion in sich rein in sich zurückgekehrt, rein es selbst ist; es ist daher nicht blos rein negativ gegen dieses Aufgehobensein seiner Reflexion in sich, sondern ist in diesem rein negativen Verhalten, worin es das andere, als schlechthin aufzuhebendes, von sich stoßt, zugleich das positive Verhalten zu einem Andern, in welchem es als aufgehobne Reflexion in sich rein es selbst und zu sich zurückgekehrt ist. Hiebei aber verhält sich Ich als die reine Macht nothwendig zu vielen Ich; denn um sich als die Eine Macht, als die reine, absolute Reflexion in sich darin zu sezen, muß, so wie es sich im Andern als Reflexion in sich aufgehoben hat, diese Aufhebung wieder zurückgenommen, wieder gesezt werden u. s. f. So sezt sich Ich in dem Aufgehobensein seiner Reflexion in sich rein als es selbst, als die Eine einfache, absolute Reflexion in sich, und zugleich ist es sein freies Thun, daß es in dieses Verhältniß zu den vielen Ich tritt. Diese vielen Ich, so in den Proceß des Selbstbewußtseins des Einen Ich hineingestellt, und ebenso in sich reflectirt, indem sie in ihm zur Einen Reflexion in sich, als ihrer eigenen, sich aufheben, wissen auf diese Weise sich in der Einen Macht als deren Diener, als Ein Volk, als das vor allen andern auserwählte Volk des Herrn. — Aber in dieser festen, geschlossnen Einheit des Volks und des Herrn als der freien Macht des Ich

über die Naturmächte überhaupt ist zugleich ein Widerspruch enthalten, der sie auflöst. Der Herr liebt zwar Israel als seinen Sohn, es ist die Liebe, welche ihr Selbst im Andern hat. Aber als reine Reflexion in sich ist er eben so rein negativ gegen sein Volk, wie gegen die Naturmächte; er gehört daher nicht blos diesem Volke an, ist hinaus über es, und der Herr aller Völker und aller Welt; das Volk selbst hiemit als blos aufgehobne Reflexion in sich gesezt ist gözendienerisch, huret andern Göttern nach, wie die Heiden umher; denn indem der Herr für sich allein die reine, Eine Macht über die Natur und ihre Mächte ist, ist das Volk von selbst der Furcht von diesen Mächten anheimgefallen; zugleich zerfällt seine Einheit, und es wird von seinen Feinden unterjocht. Allein es erfaßt sich wieder als Einheit im Herrn, ist aber nun selbst hinaus über sich als besonderes Volk, welches Hinaus, als sein eigenes, es sich in Einem Individuum vorstellt, und ist im Hoffen und Harren auf das Reich des Messias, in welchem es über andere Völker herrschen wird, seine starre Besondernheit festhaltend, ein treuer Diener des Herrn. — Dieß ist die erste Form der Religion des Volks.

§. 42.

Das Ich ist ebenso aufgehobne Reflexion in sich in der Macht der Natur, und diese Gegenstand der Furcht und des Schreckens, als es in ihm reine Reflexion in sich, reine Macht ist. In der reinen Entgegensezung dieser Elemente erfaßt sich Ich selbst als die harmonische Einheit derselben (in welcher es die Schreckensgötter vom Tage seines Selbstbewußtseins an die unterirdische Macht ausschließt); als diese Einheit ist es Reflexion in sich und aufgehobne Reflexion in sich in völliger gleicher Identität, so daß es in der Macht der Andern, welche somit Ich ist, nur sich selbst anschaut, und so sich als Volk constituirt. Die reine vollkommne, continuelle Einheit der Elemente, durch welche es als Volk ist, schaut es in der Welt seiner Götter an, in welcher aller Gegensaz der Macht und der Furcht völlig zum reinen harmonischen Spiel

dieſer Gegenſäze in einem ſeligen Leben verſchwunden iſt, und die Einheit, die in ihr iſt, ebenſo in die reine Gleichheit der Continuität zergeht. Dieſe Anſchauung iſt nothwendig, weil die Religion hier in der reinen Identität ihrer Elemente als reine Continuität derſelben geſezt iſt. Dieſe Verſöhnung iſt aber, weil ſie nur als reine Continuität iſt, nur die Mitte zwiſchen der wie immer aufgehobnen, ſo immer vorhandnen Entzweiung ihrer Elemente; von dieſen iſt das eine in den Schrecken der Myſterien, das andere in der Vorſtellung des Schickſals, als der reinen Macht, welche die ſchöne Götterwelt zertrümmert, enthalten. Aber jene Schrecken ſind immer nur als überwunden, wer eingeweiht iſt in die Myſterien, hört auf zu trauern und zu fürchten; und die ſelige Götterwelt iſt durch das Schickſal, das ihr droht, nicht im Mindeſten genirt. (Die griechiſche Religion.)

§. 43.

Aber das Ich, wie es die Macht und die Furcht zur ſchönen Harmonie mit ſich überwunden hat, hat dieſen Gegenſaz in der That nicht auſſer ſich, ſondern iſt dieſer Gegenſaz ſelbſt; jene ſchöne Harmonie zergeht, indem Ich den Gegenſaz und den Kampf der Macht und Furcht ſelbſt auf ſich nimmt. Es hat daher die Beſtimmung, Macht zu ſein, aber es erſchafft ſich erſt zu dieſer Macht als Volk, hierin hat es dieſe Furcht überwunden. Ich iſt daher zuerſt abſolute Furcht vor einer Naturmacht, und an ſich darin es ſelbſt als Macht; die Superſtition der Furcht iſt um ſo größer, je mehr die eigne Macht als ſolche es iſt, welche in der Naturmacht aufgehoben iſt, und, indem ſich der Menſch in ſolcher Furcht ſich dem ſchrecklichen, unterirdiſchen Gotte opfert, thut er dieß in ſeiner vollen Kraft, um dem Gotte zu zeigen, daß es ſeine Macht iſt, die er ihm opfert. — Indem Ich ſich dabei als die Eine Macht verhält, welche in der Furcht gegenſtändlich wird, entſtehen viele Mächte, welche aber hiemit nur die Beſtimmung haben, Mächte des Ich ſelbſt zu ſein, und ſeinem Nuzen zu dienen. — Die Macht aber als ſolche iſt in Wahrheit nur Eine,

und das Ich weiß ſich als dieſe Eine Macht als Volk, das über andere Völker zu herrſchen beſtimmt iſt; denn um der Identität der Macht und der Furcht willen iſt Ich, indem es Macht iſt, ſich gegenſtändlich als Macht (als Ich), und fühlt ſich darin mit den andern ſchlechthin als Eine Macht, welche ſofort, wie von innern Schrecken getrieben, indem ſie immer aufgehoben iſt in einer andern Macht, und in dieſer doch nur ſich haben will, ihre Herrſchaft immer weiter auszudehnen beſtrebt ſein muß. Auf dieſe Weiſe verſchwindet die alte Superſtition, die ſtete Furcht vor den ſchreckenden Göttern, das ſtete ängſtliche Hinterſich ſehen, das ſich immer von der Macht des Gottes verfolgt meint (religio), und das reine Gefühl der Macht, in welchem das Volk immer fort und fort nur ſich als Macht ſezt, tritt an ihre Stelle; das Volk überläßt, den unterirdiſchen Göttern das blutige Opfer darzubringen, ſeinen Sklaven, und weiß ſich vielmehr nun ſelbſt als die Macht, der dieſes Opfer dargebracht wird, und erfreut ſich in ſolchem Bewußtſein deſſelben. Indem das Volk immer andere Mächte negirend ſich in ihnen ſezt, hat es (nur in dieſem negativen Verhalten zu andern menſchlichen Mächten) ſein poſitives Verhalten zum Herrſchergotte, in welchem es als aufgehobne Macht ſich rein zu ſich ſelbſt verhält, und den endloſen Kampf gegen andere Mächte zur Einheit mit ſich als unendlicher Macht aufhebt. Aber ſobald das Volk im Kampfe gegen andere Mächte ſich als abſolute Macht realiſirt hat, erfaßt Ich rein ſich ſelbſt als Eine abſolute Macht, welche alle Götter um ſich verſammelt, um ſie in ſich untergehen zu laſſen. Dieſe Macht iſt damit zugleich der Untergang der Religion des Volks. Aus dieſem Untergang erſteht die Religion der Menſchheit, welche die dritte und höchſte Stufe in der Entwicklung der Religion bildet.

III. Die Religion der Menſchheit.

§. 44.

Die Religion des Volks beruhte im Allgemeinen darauf, daß Ich in der aufgehobnen Reflexion in ſich ſich als ſolche feſthielt;

daraus folgte eine Vielheit von Ich, welche zugleich als Einheit ausschließend ist. Nun aber indem die Macht in Einem Individuum sich concentrirt, so sind die andern dazu verurtheilt, ohne alle Reflexion in sich zu sein; sie sind allen Schreckniſſen der Furcht, der Mutter des Aberglaubens, preisgegeben, oder suchen sich zu erhalten im freien, reinen Bewußtsein, das keines Gottes bedarf. — In diesem Drange und dieser Noth, in welcher das Ich sich festzuhalten sucht in sich, um nur in den Abgrund des reinen Verlustes seiner selbst zu stürzen, tritt schon das neue Princip hinaus, welches diesen Widerspruch zur Einheit aufgehoben hat. Ich, sich festhaltend, verliert sich, und umgekehrt; beides ist Ich selbst, und in beiden bleibt es es selbst; indem es sich verliert, sich aufgibt an die absolute Macht, hält es sich fest, ist es es selbst. So entsteht im Kampf der Nationalitäten gegen ihren Untergang, welchen Kampf dasjenige Volk übernimmt, das zuerst die Religion des Volks geschaffen, in eben diesem Volk ein Individuum, das die Elemente, in welche die Welt zerrissen ist, in ihm selbst zur Einheit verbindet und in der völligen Demuth und Hingebung an Gott sein reines Selbst hat. So ist zunächst für es seine Nationalität und sein die ganze Menschheit umfassendes Wesen ungesondert. In der reinen Hingebung an Gott, von welcher aus Jesus den Demüthigen und Armen am Geiste das Himmelreich verheißt, in welcher er aber zugleich sich selbst hat, ist er schon die gleiche Hingebung an alle Menschen; ganz seine Reflexion in sich aufhebend, und sie ganz wieder findend in dieser Aufhebung, kann er die Schranken der Völker nicht mehr als Grenzen der Religion anerkennen, kann er nur im Menschen sich wiederfinden. In diesem Bewußtsein, das die ganze Menschheit umfaßt, hat er das Bewußtsein Gottes, denn das reine Sichverlieren und reine Sichwiederfinden, das im Bewußtsein der Menschheit in die Unendlichkeit geht, ist in diesem Bewußtsein zur Ruhe der völligen Identität zusammengegangen. Darin eben geht uns das Bewußtsein der Menschheit auf, daß wir ganz uns hingebend ganz uns wiederfinden. Diese Handlung kann nur in einer Un-

endlichkeit von Handlungen, die ohne Schranken iſt, ſich genügen. Um ganz mich hinzugeben, muß ich unendlich mich hingeben, und um ganz mich wiederzufinden, muß ich unendlich mich wiederfinden, und da die eine Handlung nicht iſt ohne die andere, ſo iſt auch dieſe Unendlichkeit Eine. Gerade in dieſem Prozeſſe beſteht die völlige Identität beider Elemente, und iſt es wahr, daß, wer ſein Leben verliert, es gewinnt. Denn bin Ich in mich reflectirt als die reine Einheit des Sichhingebens und Sichwiederfindens, ſo daß in dieſer Einheit beide Elemente gleich abſolut ſind und doch nur das eine im andern, ſo kann Ich dieſe Einheit nur ſein, indem ich zugleich der unendliche Wechſel bin, mich hinzugeben, und mich wiederzufinden; als dieſe Einheit aber ſeze ich mich nur im reinen Verhältniß zu Gott, in welchem ich dieſe ſtille Ruhe bin, mich rein hingebend mich zu haben, ohne allen Wechſel, obwohl dieſe Ruhe nothwendig wieder durch dieſen Wechſel muß in Bewegung geſezt werden. (Hier ſehen wir zugleich den wahren Zuſammenhang zwiſchen der römiſchen und chriſtlichen Religion; in jener hat die innere Unruhe der Entzweiung beider Elemente die Menſchen getrieben, ihr Selbſtbewußtſein zum Bewußtſein der Menſchheit zu erweitern, eine Unruhe, die daher kam, daß der Menſch ſich als Macht feſthalten wollte; in dieſer iſt es gerade die Verſöhnung beider Elemente zur Liebe, welche unſer Selbſtbewußtſein dazu heraustreibt, Bewußtſein der Menſchheit zu ſein.)

Dieß Bewußtſein der Menſchheit als Einer in Gott hat Jeſus ohne Zweifel gehabt, das folgt ſchon aus ſeiner Herzensdemuth, welche mit der bornirten Starrheit des jüdiſchen Nationalgeiſtes im ſchneidendſten Contraſte ſteht; dieſer hat immer in der Furcht des Herrn, in der Treue gegen ihn, ſich, ſeine Beſonderheit in petto behalten.

Allein ſeine Humanität (man wird dieſen Ausdruck wohl geſtatten) war keine ſo haltloſe, verblaſene, daß ſie nicht zugleich auf einen feſten Punkt ſich geſtüzt hätte; er hatte ſein Selbſtbewußtſein im Bewußtſein der Menſchheit; er hatte ſich in

seinem Gotte. Dieses Selbstbewußtsein hatte nothwendig eine gewisse Breite, auf der es sich befestigte; die ruhige Einheit mit seinem Gotte, weil er in ihr sein Selbstbewußtsein hatte, mußte sich wieder in einem beschränkten Verhältniß zu Menschen darstellen, in welches er von Haus zu Haus hineingestellt war, ohne es sich erst auf freie Weise zu geben. Es war sein nationales Bewußtsein; dieses hat er im höchsten Grade gehabt; er fühlte sich als nationales Individuum. Diese Nationalität war für ihn der feste Punkt seines Bewußtseins der Menschheit; nur vermittelst jener war ihm dieses Eines mit dem Bewußtsein Gottes. — Er hat zuerst den großen Gedanken der Menschheit gedacht, aber diesen zugleich auf den noch größern gestützt, daß der Mensch durch seine Nationalität der Menschheit angehöre. Und damit hat er sein eigenes Wesen ausgesprochen; er ist keine metaphysische Person. Hier haben wir den historischen Christus. Was man später aus ihm gemacht, ist wohl von ihm selbst zu unterscheiden.

Aber an dieser Idee ist er untergegangen. Er hielt das nationale Selbst fest, indem er es zur Idee der Menschheit erweiternd zur neuen, reinen Einheit mit Gott erhob; dieses Festhalten war der historische Grund seines Todes (denn jener Festeinzug konnte nur eine eigentlich messianische Bedeutung haben). Aber es war auch der Widerspruch seines Wesens, der ihn dem Tode entgegenführte. Es entzweiten sich in ihm die Elemente, deren ruhige Einheit sein Selbstbewußtsein war; und sein Selbst festhaltend ging er in den Tod des reinen Verlustes seiner selbst. So war sein Tod die Handlung des Untergangs der Volksreligion überhaupt. Aber er war nicht rein nationales Selbst; er hat vielmehr sein Selbstbewußtsein, das in seinem Gott die ganze Menschheit umfaßte, in sein nationales Selbst zusammengedrängt, dieses ist daher in seinem Tode untergegangen, und aus diesem Tode ist das Selbstbewußtsein erstanden, das, frei von aller nationalen Beschränktheit, im Wissen Gottes die ganze Menschheit umfaßt. So hat Jesus in seinem Tode die Religion des Volks tödtend die Region der Menschheit gestiftet. Dieser Tod ist aber zugleich

ein Opfer. Denn wie das Opfer überhaupt darauf beruht, daß der Menſch ſich in die reine Paſſivität gegen Gott, als abſolute Cauſalität, begibt, ſo hat Jeſus in ſeinem Tode, ſein Selbſtbewußtſein entzweiend (ein Punkt, der nicht überſehen werden darf), den völligen Verluſt ſeiner ſelbſt als Selbſts durchgemacht, obwohl ſein Selbſt zugleich eben in dieſem Verluſte weſentlich ein nationales Selbſt war. Es iſt höchſt wichtig, auf die Zweideutigkeit in der Bedeutung des Todes Chriſti (man vgl. die pauliniſchen Briefe) aufmerkſam zu ſein, vermöge deren er als Menſch überhaupt, und wenn ich ſo ſagen darf, nur als Jude gelitten hat. Es mußte freilich ſein Tod von der Gemeinde mehr in erſterer Bedeutung feſtgehalten werden, weil ſie eben damit nicht als Volks-, ſondern als Menſchengemeinde entſtanden iſt, er hat durch ſeinen Tod die Identität des Bewußtſeins der Menſchheit und des Bewußtſeins Gottes und damit die Verſöhnung zu Stande gebracht; aber in Wahrheit iſt nicht er ſelbſt nach ſeiner Menſchheit, als Menſch, ſondern darum in den Tod gegangen, weil er das Bewußtſein der Menſchheit im Bewußtſein des Volks feſthalten wollte.

Aus dem Tode Jeſus' iſt die Gemeinde erſtanden, die reine Identität der ebenſo abſolut geſezten, als aufgehobnen Reflexion in ſich; dieſe Identität breitet ſich, wie ſchon gezeigt, zum Bewußtſein der Menſchheit aus, nimmt ſich aber aus dieſer Unendlichkeit zur einfachen Ruhe im Bewußtſein Gottes zuſammen, von welcher es ſich ebenſo wieder zur Unendlichkeit ausdehnt. Als dieſes Glied der Gemeinde iſt der Menſch verſöhnt und führt ein heiliges, Gott geweihtes Leben.

Gott iſt in dieſer Beſtimmung ſelbſt abſolute Reflexion in ſich, welche ſich ebenſo aufhebt, und darin ſich ſezt. Es erſcheint alſo dem Ich das, was ſein Thun iſt, als Thun Gottes. Dieß hat ſeinen Grund darin, daß für den Menſchen Gott, als Reflexion in ſich, in welcher er ſelbſt (als ſolche) ebenſoſehr geſezt als aufgehoben iſt, zwar ebenſo ſich zu ihm aufhebt, und in ihm (als ſeinem Kinde) ſich bejaht, ſo wie der Menſch ſich zu ihm aufhebt,

aber denn doch gegenüber von Gott der Mensch rein aufgehobnes Thun ist (in jener Gegenseitigkeit würde der Gott in der Gemeinschaft verschwinden); weßwegen dem Menschen die gegenseiseitige Bewegung, welche zwischen ihm und Gott als die Einheit des Prozesses im Verhältnisse der Menschen zu einander stattfindet, objectiv als eine Bewegung Gottes in ihm selbst erscheint. In Wahrheit aber ist diese die Bewegung zwischen Gott und ihm, und eben so in Wahrheit ist diese nur die reine Gegenseitigkeit des Verhältnisses der Menschen zu einander, nur als Einheit dieser Unendlichkeit gedacht.

In dieser Einheit jedoch kehrt der Mensch nur zu sich zurück, und faßt sich als die reine Einheit der leidenden Hingebung und thätigen Reflexion in sich; eine reale Objectivität, auf welche hier Ich sich bezöge, ist daher nicht vorhanden; diese ist vielmehr erst in der Gemeinde, im Verhältniß zu den vielen, anderen Ich, in welchem sich jene Einheit zu einer Unendlichkeit in Bewegung sezt. — Dieses leztere Element muß näher betrachtet werden. — Aus dem Tode Jesus' ersteht die Gemeinde als vollkommene Einheit der Elemente der Religion, als das Reich der Versöhnung. Allein die Gemeinde ist nicht blos die Einheit dieser Elemente, sondern sie ist selbst in der That auch ihr Gegensaz; dadurch allein ist sie geistige Einheit; würde, wie in der griechischen Religion, die Entgegensezung nicht in die Gemeinde selbst fallen, ihre Versöhnung wäre die Zweideutigkeit eine geistige und doch blos natürliche zu sein. Indem Ich sich als die Identität der Elemente der Religion erfaßt, und daher, statt sich zu objectiviren, in sich der Widerspruch ist, aufgehobene Reflexion in sich zu sein, und doch gesezte, entsteht der Begriff der Sünde. So nimmt Ich selbst den Gegensaz dieser Elemente auf sich, weil es selbst die Bestimmung hat, in sich ihre Einheit zu sein. In diesem Widerstreite, in welchem es sein Selbst darein sezt, aufgehobne Reflexion zu sein, ohne beide Elemente einigen zu können, in welchem es daher sich selbst festzuhalten sucht, aber sich vielmehr verloren geht u. s. f., steht Ich im Verhältniß zur Welt,

es ist die Welt, und ihre Lust, der es als seinem Gözen dient; denn die aufgehobne Reflexion in sich, welche das Band mit ihrem Gegentheil zerrissen, und gegen welche dieses ebenso sich auf sich zu stellen sucht, um wieder in sein Gegentheil zu verschwinden, weist Ich an das Object als solches, an die Welt, und der Gözendienst, den es mit dieser treibt, ist die Sünde. Der Mensch ist daher zum Kampfe gegen die Welt und Sünde aufgefordert. Indem die Macht, die er in diesem Kampfe übt, in Wahrheit die Kraft Gottes selbst ist, so ist an sich die Causalität des Menschen und Gottes als Macht über die Furcht vor der Welt und Sünde dieselbe; der Mensch weiß sich als reine Macht gegen die Aufhebung dieser Macht. Aber er ist vielmehr in ihm selbst der reine Widerspruch zwischen Macht und Furcht. Aber als Macht gegen diese stete Furcht weiß er sich, indem er sich fest anschließt an die Gemeinde, in ihr wird ihm die Gegenseitigkeit der Bewegung, worin die Gemeinde ist, zu einem Gesammtbewußtsein der Macht über Welt und Sünde, welche für ihn zugleich als Eine, göttliche ist, so daß dieser Einen Macht, als der Macht der Gemeinde, die ungläubige und gottlose Welt, und deren Macht als Eine gegenübersteht, und durch die verdammende Ausschliessung derselben der Sieg der Gemeinde, als des Reichs Gottes, in welchem die Versöhnung durch die Anschauung einer neuen Welt nunmehr sich bekräftigt, zu Stande kommt. —

So geht die Gemeinde vom Tode ihres Stifters aus, ist die lebendige Versöhnung der Elemente der Religion, bildet als solche ihren Begriff von Gott aus, und erfaßt sich sofort in ihr selbst als die Entzweiung der Elemente der Religion und im Gegensaze gegen eine feindliche Welt, um ihren einstigen Sieg über Welt und Sünde in der Weissagung zu feiern.

Dieß ist ihr allgemeiner Begriff. Dieser Begriff hat jedoch seine Entwicklung in drei Stufen. Bei dieser Entwicklung kann es sich nur um die Stellung handeln, in welche der Einzelne zur Gemeinde zu stehen kommt.

Es kommt darauf an, daß die Gemeinde gebildet werde. Da der Einzelne, sich auf sich stellend, vielmehr Sünder ist und ausser der Versöhnung, so folgt, daß er die Einheit der Elemente der Religion seine Versöhnung vor allen Dingen ausser sich in der Gemeinde haben muß. Und er hat sie nicht so ausser sich, daß er sie zugleich in sich hat, in der Form der freien Gegenseitigkeit; er hat sie somit ausser sich in einer Gemeinschaft, welche die Einheit dieser Elemente darstellt, ohne sein Thun; durch diese Gemeinschaft (den Clerus, und dessen Haupt) ist er mit Gott vermittelt.

Fürs Erste wird daher der Einzelne zwar der Gemeinde angehören und somit in Allen er selber sein, aber die Gegenseitigkeit der Bewegung, in welcher die Gemeinde ist, wird als Einheit in einen Stand fallen, welcher die Gemeinde als solche bildet, und als deren Spize sie sich als reine Einheit darstellt. Daraus folgt, daß die Einzelnen selbst nur in dem einen Element der Religion sind und wieder rein in dem andern; denn die Einheit in ihrer Bewegung fehlt, und fällt ausser ihr. So gibt also der Einzelne auf der einen Seite rein sich hin, entäussert sich völlig an die Anschauung, auf der andern Seite ist er ein Thun, das frei auf sich steht. Jedes Element soll zwar an ihm selbst auch das andere sein, trennt sich aber von ihm. In dieser leztern Beziehung fällt die Verbindung beider Elemente in die Gemeinde als solche, sofern sie in ihrem (ideellen) Haupte Eines ist; sie ist es, die sich in ihrem Haupte Gott darbringt. Aber diese Verbindung ist selbst wieder durch das durchherrschende Princip alterirt; in Wahrheit erhält sich der Mensch als solcher in diesem Opfer, darum wird Christus, indem er sich als Opfer darbringt, auf die Seite des Menschen gestellt, damit dieser, nur an der Oberfläche vom Leiden der Passivität berührt, sich selbst, sein Thun erhalte. So werden beide Elemente getrennt, indem sie im Thun verbunden werden sollen, und in Wahrheit nur dieses festgehalten. Das Gleiche ist der Fall, wenn der Einzelne sich leidend hingibt; hier verhält er sich nur leidend, und die Verbindung beider Elemente, die ihm

darin objectiv werden ſoll, iſt ebenſo oberflächlich, und Ich hat ſich darin völlig zu einem völlig Geiſtloſen entäuſſert. —

§. 45.

Fürs Zweite nun muß Ich die beiden Elemente in ihm ſelbſt in Einheit ſezen. Es iſt daher nicht auf der einen Seite nur Thun, auf der andern Seite nur Leiden, ſondern in jedem iſt es das andere ſelbſt. Daher die Idee der freien Gemeinde, in welcher jeder Einzelne durch ſich ſelbſt in völlig gleiche Continuität mit allen andern tritt. Aber Ich iſt dieſe Einheit in ihm ſelbſt, und es iſt dieſe Einheit zunächſt nur ſo, daß es doch nur das eine, und nur das andere iſt. Indem es ſich darin als Einheit feſthält, iſt es in ſich ſelbſt der abſolute Widerſpruch der beiden Elemente; in dieſer Einheit iſt Ich aus ihm ſelbſt vollkommen entäuſſert an die göttliche Cauſalität, und hält ſich wieder in ihm als Cauſalität feſt, welche damit zugleich abſolut aufzuhebende Cauſalität iſt; dieß iſt hier der Begriff der Sünde; Ich iſt daher bis in ſein innerſtes Weſen hinein vom Bewußtſein der Sünde durchdrungen. Dieſes Bewußtſein der Sünde enthält es, daß Ich durch ſeine Thätigkeit ſich ſeinem Gott hingibt, um in ihm die Einheit beider Elemente und ſeine Verſöhnung zu wiſſen. Dieß iſt in der That die ſich von ſelbſt ergebende Folge jenes Widerſpruchs; der ruheloſe Wechſel, der in ihm ſtattfindet, enthält in ſich ſelbſt das Zumal ſeiner Elemente, vermöge deſſen Ich in ſeiner Thätigkeit, in ſeiner reinen Reflexion in ſich, eben nichts anderes iſt, als die reine Hingebung an ſeinen Gott ſelbſt, ſo daß dieſe ſchlechthin iſt, und nicht mehr durch die Reflexion des Ich in ſich, als Gegenſaz gegen ſie, zurückgenommen wird. Dieſe Hingebung, welche ſo aus der That entſpringt, obwohl dieſe in ihr verſchwindet, iſt der Glaube. Dieſer Glaube iſt in Einem die tiefſte Reflexion des Ich in ſich und die reinſte Hingebung an Gott. Aber beide Elemente werden nicht zugleich feſtgehalten, ſondern Ich iſt in dieſer Einheit (wie in

der Sünde) wieder nur es selbst, und nur an das Andere hingegeben. Der Unterschied zwischen der Sünde und dem Glauben besteht nur darin, daß jene die Identität im Ich selbst, dieser im Andern, welcher das tiefste Leiden der Sündenstrafe rein durchgemacht, damit Gott genug gethan, und die Versöhnung errungen hat, festzuhalten sucht. — Ich ist daher wieder in den Widerspruch der Sünde hineingeworfen, hebt ihn auf, um ihn nur wieder zu sezen, u. s. f.

In diesem Wechsel, in welchem dem Ich die Thätigkeit, die es in der reinen Hingebung des Glaubens ist, immer nur als Sünde zum Bewußtsein kommt, während es aus der Hingebung immerfort in sich zurückgeworfen und genöthigt wird, sich als Thätigkeit zu fassen, gelangt Ich dazu, die Thätigkeit als das Prius der Hingebung und als die Identität ihrer selbst mit dieser und darin sich selbst festzuhalten. Indem Ich so sich selbst festhält, wird ihm der Glaube selbst zum Handeln, zum thätigen Gehorsam, und es hat in diesem seine Versöhnung, so daß das Leiden der Sünde und der Hingebung verschwindet.

Aber es wird nun auch gesezt, daß Ich eben im Leiden der Hingebung sich selbst als Thätigkeit hat. Es ist daher das harmonische Spiel, sich andern Ich hinzugeben, und darin sich als Thätigkeit zu haben, und Ich ist ein lebendiges Glied der freien Gemeinde. Aber in dieser freien Gegenseitigkeit und ihrer Unendlichkeit ist Ich die reine Einheit mit sich und seine Versöhnung, indem es dem Gotte sich hingebend in ihm sich als reine Thätigkeit hat, welche den Schmerz des Leidens von sich abstreifend, in ihm nur ihrer Seligkeit gewiß ist. So meint Ich einem Andern sich hinzugeben, hat aber in der That nur sich selbst in ihm, nur sich als Thätigkeit; es gibt sich zwar hin, aber weil es in demjenigen, welchem es sich hingibt, sich nur als Thätigkeit hat, hat es darin von sich selbst in der That alles Leiden der Hingebung abgestreift, und ist aus dem Andern nur in sich selbst zurückgekehrt. Aber neben dieser reinen Thätigkeit ist Ich ebenso rein leidend,

rein abhängig, und wie es dort in der That rein nur es selbst ist, so ist es auch in lezterer Bestimmung rein nur es selbst. Aber die reine Abhängigkeit, weil Ich in ihr rein in sich reflectirt ist, ist das reine Thun selbst, und das reine Thun ist, weil die reine Reflexion in sich immer zugleich rein aufgehoben ist, die reine Abhängigkeit selbst u. s. f. Ich, indem es die reine Identität beider Elemente ist, ist rein in sich zurückgekehrt, ohne aus sich hinauszugehen, — das Princip der zweiten Stufe hat sich vollkommen rein ausgebildet. Es kommt zum Bewußtsein, daß Ich dasjenige selbst ist, dem es sich hingibt; die Objectivität, die es zu haben glaubte, ist in es selbst völlig verschwunden. Daraus, daß Ich gesezt ist als nur das eine Element und nur das andere, ist es selbst als ihre reine Identität hervorgetreten.

Die Elemente des Ich sind in ihrem reinen Wechsel, in welchem nur das eine, und wieder nur das andere ist, rein identisch; weil sie aber im Wechsel identisch sind, kommt es nicht zum Bewußtsein, daß die Abhängigkeit in der Thätigkeit ist, und die Thätigkeit in der Abhängigkeit. Damit aber dieß zum Bewußtsein komme, müssen sie vor allen Dingen in ihrer reinen Entgegensezung gesezt werden; diese erst sistirt den Wechsel, mit dieser Sistirung aber verschwindet ihre Identität völlig in ihren absoluten Widerspruch; Ich ist als die Einheit der Elemente nicht nur das eine, und nur das andere. Somit ist Ich in sich selbst die absolute Entzweiung der reinen Thätigkeit und der reinen Abhängigkeit, der reinen Reflexion in sich und derselben als aufgehobner; ich sage, in sich selbst ist es dieß und zumal. In seinem Leiden ist es daher seine Thätigkeit, seine Macht und Kraft, die aufgehoben ist; es stoßt daher dieses Leiden von sich, weil es selbst reine Thätigkeit ist; aber von der Kraft dieser Thätigkeit ist es wieder in das reine Leiden hinabgestoßen u. s. f. Seine Thätigkeit ist daher als das Leiden aufhebend, nicht der Gegensaz gegen eine göttliche Causalität, noch steht es auch durch sein Leiden im Verhältniß zu einer solchen.

Dieſer Widerſpruch, in welchem Ich ganz in es ſelbſt zurückgeworfen iſt, fordert ſeine Löſung. Um dieſe Löſung zu Stande zu bringen, muß Ich offenbar aus ſich heraustreten, dieſe höchſte Steigerung der Reflexion des Ich in ſich *treibt es aus ſich heraus zu einem Andern*; das Prinzip der zweiten Stufe, zur reinſten Spize hinaufgetrieben, muß ſich brechen. In der That iſt im Widerſpruch ſelbſt ſchon ſeine Löſung vorhanden. Die Reflexion des Ich in ſich iſt der Widerſpruch, zugleich ſie ſelbſt und aufgehobne Reflexion zu ſein. Ich hält darin ſich ſelbſt feſt, iſt die innere Ruhe in ſich ſelbſt in dieſer reinen Entzweiung des Leidens und der Kraft des Handelns, welche jenes von ſich ſtoßt und ſelbſt wieder in es hinabfällt; dieſe innere Ruhe der Identität mit ſich in der Entzweiung iſt von ſelbſt die Identität beider Elemente, *ſie ſind daher im Ich als ein unendlicher Wechſel*; aber Ich erfaßt ſich in dieſem Wechſel als ihre reine Einheit in ihrem Unterſchiede. So iſt Ich abſolute Reflexion in ſich, indem es als ſolche abſolut aufgehoben iſt, und weiß ſich in einem Objecte. Es gibt ſich mit ſeinem *ganzen* Selbſt in den reinen Verluſt ſeiner ſelbſt, gewiß, ſein *ganzes* Selbſt in dieſem Verluſt zu erhalten. Indem es ſich leidend hingibt, behält es nicht das Mindeſte für ſich zurück; alle Trübung dieſes Leidens durch eine Reflexion in ſich, welche ſich gegen es für ſich feſthält und das Ich verhindert, ſich ſelbſt ganz in dieſes Leiden hinzugeben (was immer im vorhin betrachteten Wechſel der Fall iſt), verſchwindet in der völligen Reinheit des Leidens; *denn Ich hat als reine Reflexion in ſich ſich rein aufgehoben*. Indem es ſo ſich *ganz* in den Verluſt ſeiner ſelbſt begibt, gewinnt es ſich *ganz* in ihm, und eine Störung der Elemente der Religion durcheinander, eine Entzweiung derſelben iſt völlig unmöglich. Sich ganz in den Verluſt ſeiner ſelbſt begebend und ſich ganz in ihm wiederfindend, ſo daß Ich vollkommen ſich ſelbſt hat im Verluſte ſeiner ſelbſt, und beides zugleich iſt, iſt Ich *Anſchauung*. Denn Anſchauung iſt die Reflexion

des Ich in ſich, welche als aufgehobene iſt. Aber indem geſezt iſt, daß Ich in dieſem Aufgehobenſein ſeiner ſelbſt es ſelbſt iſt, iſt das Object, das ſo entſteht, an ihm ſelbſt Subject, und die Anſchauung iſt Anſchauung des Univerſums.

Die Entwiklung dieſes Begriffs bildet die dritte Stufe der Religion der Menſchheit, in welcher die Religion ſelbſt als Philoſophie der Religion iſt.

Zweiter Theil der Philoſophie der Religion.

Die Religion als Philoſophie der Religion.

§. 46.

1. Die Anſchauung des Univerſums.

In der Anſchauung des Univerſums iſt Ich rein aufgehobne Reflexion in ſich, rein hingegeben an das Andere; aber es iſt vielmehr die Bewegung, ſeine Reflexion in ſich, in welcher es ſich in ſeiner Unendlichkeit erfaßt hat, und die reine Harmonie mit ſich iſt, zu öffnen, ſie im Andern als Object aufzuheben, ſein Selbſt ganz an dieſes zu entäuſſern, und wieder ſich ſelbſt ganz in dieſer Entäuſſerung zu haben. Dieſe Bewegung iſt aber kein Wechſel; in ihr iſt kein Vor, kein Nach; ſie iſt eine Bewegung, welche die reine Ruhe iſt. — Ich hat ganz ſich ſelbſt, und ganz das Andere, das eine im andern, und doch beide unterſchieden von einander. Es unterwirft ſich nicht dem Gotte, den es anſchaut; aber es iſt die völlig ſelbſtloſe Hingebung an ihn, und gerade darum in ihm rein es ſelbſt; es erhebt ſich eben darum nicht über dieſe Anſchauung, es weiß ſich vielmehr in der völligen Ruhe der Identität ſeiner ſelbſt und ſeines Gottes. Wohl hat dieſe Anſchauung ſein Selbſt völlig verzehrt, und der erſchienene

Gott hat sein ganzes Leben von ihm gefordert, aber in heitern Frieden hat es schmerzlos „die Schrecken der Selbstvernichtung“ umgewandelt. Es hat diese Schrecken nicht überwunden wie einen Feind, noch hat es sie von sich abgestreift und sich frei von ihnen erhalten, sondern es hat in ihnen selbst ohne Kampf, ohne Abwehr nur sich selbst gefunden als reine Freiheit, in der es sich selbst in seinem Gotte anschaut. Dieser Gott belebt, indem er vernichtet. Ebensowenig gibt sich Ich blos leidend den Handlungen des Universums hin, sondern es selbst ist vielmehr ruhige Einheit des Handelns und Leidens, und schaut so, indem es jedes rein, jedes ganz und darum beides in vollkommener Einheit ist, das Universum an, und hat in ihm seine ruhige Einheit mit sich. — Es scheinen sich daher auch in dieser Anschauung keine weitere Bestimmungen denken zu lassen. Sie ist aber doch eine Unendlichkeit von Handlungen, eine Unendlichkeit der Reflexion in sich und ihrer Aufhebung; sie ist daher auch ein unendliches Leiden, das auf unendliche Handlungen hinweist, und zugleich in sich selbst eine Unendlichkeit von Handlungen. Denn die Anschauung ist Ich als Einheit des unendlichen Wechsels dieser *Elemente*, es ist nur der zur Einheit im Unterschiede beruhigte Wechsel. Wir dürfen daher diesen Wechsel nicht vergessen, wie wir nicht vergessen dürfen, daß er nicht bloßer Wechsel ist. Darin, daß der Wechsel die absolute Lebendigkeit beider Elemente, und in diesem Wechsel ihre ruhige Einheit ist, besteht die Lust dieser Anschauung. Darin besteht es aber auch, daß sie Anschauung des Universums ist. Ich habe oben diesen Begriff definirt als objective Identität des Subjects und Objects. Hier finden wir die nähere Bestimmung dieser Definition. Das Universum ist das Object, das unendliche Handlungen in Einer ist, so daß diese Unendlichkeit in ihrer Einheit das Andere des Ich und doch zugleich Ich selbst ist. Aus der gegebnen Deduction dieses Begriffs sieht man, wie Ich unmittelbar in der Unendlichkeit des Handelns und Leidens, die es in sich ist, sich Gegenstand wird, und in diesem Gegenstand rein es selbst ist; so daß es in dieser

Anſchauung ſelbſt die beruhigte Unendlichkeit dieſes Wechſels iſt. Sich Gegenſtand werdend hebt es den Wechſel auf. Aber wir müſſen noch tiefer in dieſen Wechſel ſelbſt eingehen. Offenbar iſt in jedem Punkte dieſes Wechſels, in welchem Ich aufgehobne Reflexion iſt, Ich ſich Object; und Ich iſt darin der unendliche Wechſel es ſelbſt und Object zu ſein, ohne daß hier irgend ein Widerſtreit zwiſchen dem einen und dem andern ſtattfände. Das Ich iſt der Wechſel, ſich rein hinzugeben, und ſich ſelbſt wieder zu erfaſſen, ſo daß es in demſelben ohne Widerſtreit fortgleitet von einem zum andern, und noch gar kein feſter Unterſchied des Subjects und Objects vorhanden iſt. Das iſt die Sehnſucht des Ich nach ſeinem Gotte, die eben ſo unendlich geſtillt wird, die mit unendlicher Luſt unſer Innerſtes durchbebende Ahnung ſeiner Anſchauung. Das iſt das ſtille, ſanfte Sauſen, in dem der Herr kommt. Aber wir dürfen, wenn er kommt, nicht, wie jener Prophet, unſer Antliz mit unſerem Mantel verhüllen, ſondern wir dürfen ſeine Anſchauung genießen, darum, weil es nicht der Herr iſt, der kommt. Das iſt „die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverſtand hinaus heilige Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft zu ſchaffender, zeugender Umarmung. Da liegen wir unmittelbar an dem Buſen der unendlichen Welt, wir ſind in dieſem Augenblicke ihre Seele, wir fühlen alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie unſer eigenes; ſie iſt in dieſem Augenblick unſer Leib, denn wir durchdringen ihre Muskeln und Glieder wie unſre eignen, und unſer Sinn und Ahnung ſezen ihre innerſten Nerven in Bewegung.“ Dieſes liebende Wogen und Wallen des Ich in ſich ſelbſt in einer reinen, unendlichen Einheit mit ſeinem Gotte iſt der Urſprung der Religion. Es darf nur die Einheit geſezt werden, die in dieſem Wechſel iſt, es darf nur geſezt werden, daß die reine Reflexion in ſich zugleich rein aufgehoben iſt und umgekehrt: ſo entſteht das Object, in welchem Ich ſich weiß, ſo entſteht die Anſchauung des Univerſums, in welcher Ich mitten in der Unendlichkeit der Bewegung die reine Ruhe der Identität der reinen Reflexion in ſich, und der

rein aufgehobnen Reflexion ist. Aus dem Wechsel, in dem wir Gott suchen, bricht er hervor, und gewährt uns die Anschauung seiner Herrlichkeit. — In der Anschauung des Universums weiß ich mein Handeln unendlich aufgehoben durch sein Handeln, aber ebenso weiß ich es unendlich gesezt, und in dieser Unendlichkeit der Handlung und des Leidens weiß ich mich einfach im Universum als mich selbst. —

Anm. 1. Die Entstehung der Religion konnte hier erst genau gegeben werden. Denn hier erst ist Ich dazu gelangt, in ihm selbst sich als die Einheit der Elemente zu erfassen, aus welchen die Religion besteht. Die Urreligion besteht gerade darin, daß Ich unmittelbar in Verhältnisse zur Natur tritt. Strenggenommen ist ihre Anschauung nicht Anschauung des Universums, welche in ihrem bestimmten Begriffe nur aus der Innerlichkeit des Ich selbst herausgeboren werden kann. Es bedurfte einer langwierigen Entwicklung, um dem Menschen in ihm selbst, in seinem eigensten Wesen seine Religion und seinen Gott zu zeigen. Die Frage über den Siz und Ursprung der Religion gehört schon einer weit vorgeschrittnen religiösen Bildung an.

Anm. 2. Daß die Religion Anschauung des Universums sei, diesen Begriff hat, wie bekannt, Schleiermacher auf eine höchst würdige Weise zuerst ausgesprochen. Dieser Ruhm gebührt ihm, und wir wollen deßhalb mit Freuden sein Lob anstimmen, wenn er gleich nachher selbst geschäftig gewesen ist, diesen Ruhm sich zu beschneiden. Hätte Schleiermacher „jenes innerste Heiligthum des Lebens“ näher erforscht, so hätte er in dieser Anschauung Ich als Handlung festhalten müssen, während er diese Handlung als Grund der Passivität nicht erkennend zulezt auf eine reine Abhängigkeit kam, mit welcher die Anschauung des Universums selbst nicht mehr bestehen konnte. Aber doch dürfen wir diejenigen, welche in ihm — und zwar mit vollem Rechte — den Wiederhersteller

der Religion verehren, daran erinnern, welch' eine Religion es ist, die er zuerst verkündigt hat, und dann sie darauf aufmerksam machen, daß eine Idee, einmal ausgesprochen, nie verloren gehen kann, sondern früher oder später aus ihrem Verluste nur zu ihrer vollen und reinen Wahrheit sich wieder erheben muß. Aber so viel Dank man auch diesem Manne schuldig ist (obwohl man sich auch dieses Danks sich jezt entledigen möchte), so wagt man doch nicht, an die Quelle hinaufzugehen, aus welcher er seine immer dauernde religiöse Begeisterung geschöpft, obwohl er selbst laut genug gepredigt hat, daß die Religion nicht in Dogmen hause, sondern frisch aus der innern Quelle des Gemüths entspringe. Die Dogmen allerdings lassen sich nicht mitnehmen, wenn man sich erkühnt, an die Quelle der Religion zu steigen; diese Kühnheit ist nur Sache der Freiheit, welche die Dogmen wegwirft, um die Religion selbst, die reine, lautere Religion, welche sich schaffend aus dem Innersten hervorbricht, zu gewinnen. — Wir haben im Obigen gesehen, wie aus dem Ich selbst das religiöse Object entsteht; aus diesem wird sich uns der Realismus der Wissenschaft selbst entwickeln. Ich kann daher nicht umhin, noch ein Wort von Schleiermacher, für welches die Philosophie ihm den größten Dank schuldig ist, zu citiren; er sagt in seinen Reden über die Religion: „wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten, gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinem Stolz einen andern Realismus ahnden lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet". Vielleicht ist dieses Wort geeignet bei denjenigen, welche Beweise durch Autoritäten zu stüzen gewohnt sind, dem, was ich hier vortrage, etwas mehr Eingang zu verschaffen.

§. 47.

2. Die sittliche Gemeinde.

In der Anschauung des Universums ist Ich selbst in sich die Einheit des Handelns und Leidens; diese Elemente sind zugleich nicht blos im Verhältniß zum Universum, sondern im Ich selbst. So verschwindet die Anschauung des Universums, und Ich ist rein in sich reflectirt. Allein die Elemente sind hiemit nicht blos zugleich und auf ruhige Weise Eines; sondern Ich ist in sich reflectirt als Einheit in ihrem unendlichen Wechsel. Durch diese Reflexion in sich erwacht vielmehr der Wechsel als solcher wieder, so, daß Ich die Einheit dieser Elemente in ihrem Wechsel ist. So ist Ich der unendliche Wechsel, Reflexion in sich, und aufgehobne Reflexion zu sein, und ist darin doch mit sich identisch und es selbst. Es steht somit im Verhältniß zu vielen andern Ich, welche die gleiche Bestimmung haben. Alle zusammen stehen in dieser Gegenseitigkeit des reinen Handelns und des reinen Leidens, vermöge deren immer das Leiden des Einen das Handeln des Andern hervorruft, aber beide sich unmittelbar vertauschen, und so Jeder im Verhältniß zu Allen sich unendlich ihren Handlungen hingibt, und darin selbst unendliche Handlungen übt und in dieser Unendlichkeit des gegenseitigen Handelns und Leidens sich selbst selbst als die Einheit beider Elemente darstellt. — Es ist wohl zu bemerken, daß Ich hier sich selbst nur hat in der Unendlichkeit des Wechsels zwischen Handeln und Leiden, aber auch in dieser Unendlichkeit sich selbst hat. Ruhig gleitet es immer fort von dem einen zum andern, jedes in jedem mit dem andern verbindend, und doch diese Einheit darstellend in einer Unendlichkeit. Im Leiden handelt es, und im Handeln leidet es wieder u. s. f., ist im Leiden ganz Leiden, im Handeln ganz Handeln, ist aber eben darum von jedem immer fortgetrieben zu dem andern, und zugleich weil Ich ganz sich hingebend ganz es selbst ist, die heitere, ruhige Gewißheit in der Einheit des Wechsels zu stehen, und eines immer mit dem andern zu sein. Also weil Ich ganz

Leiden, und ganz Handeln, und damit zugleich in beiden sein ganzes Selbst hat, ist es ebenso in sich reflectirt in der Unendlichkeit dieses Wechsels als es nicht blos es selbst, sondern es selbst nur ist in dieser Unendlichkeit. Und weil Ich in jedem für sich ganz ist, steht es damit in unendlicher Beziehung zu andern Ich, ist aber auch, weil es ganz in beiden ist, in unendlicher Einheit mit diesen. So ist jenes Wogen und Wallen im innersten Heiligthum des Ich, aus welchem die Anschauung des Universums entspringt, nun herausgetreten in eine Gemeinschaft von Ich — die sittlichen Gemeinde. —

In der sittlichen Gemeinde hat der sittliche Wille Realität; der Wille ist sittlich, wenn er als Wille des Einzelnen zugleich der Wille Aller ist. Die vollkommne Gleichheit des einzelnen Willens mit dem Willen Aller macht die Sittlichkeit aus. Das System des sittlichen Handelns, welches zugleich der Organismus der sittlichen Gemeinde ist, ist die Moral. Also ist es die Wissenschaft der Moral, welche hier ihren bestimmten Begriff und ihre bestimmte Stelle findet.

Diese Wissenschaft hat vor Allem den Begriff der Pflicht abzuleiten. Die Pflicht stellt ein Gesez auf, welches den Willen zwingt, so jedoch, daß dieser Zwang nicht blos ein äusserer, sondern ein Zwang ist, den der Wille sich selbst anthut, somit Selbstzwang ist. Also das Gesez, das, wir wollen nur vorerst sagen, irgend ein anderer Wille mir vorschreibt, ist zugleich auch ein Gesez, das ich mir selbst aufstelle; beides zusammengenommen enthält die absolute Gültigkeit dieses Gesezes. Dieß ist ein offenbarer Widerspruch; wie ist es möglich, diesen so gänzlich sich widersprechenden Begriff als Einheit zu denken? Durch die Deduction der sittlichen Gemeinde aber ist dieser Begriff schon als Einheit gedacht, und ist der Begriff der Pflicht in seiner Wahrheit schon entstanden. Offenbar ist jener Zwang, der zugleich Selbstzwang ist, eine Identität von Handeln und Leiden, in welcher jedes für

sich ganz, und eben darin jedes, in dem es ganz es selbst ist, ganz das andere ist. Eine solche Identität ist in der sittlichen Gemeinde vorhanden. Folglich ist der Begriff der Pflicht die vollkommene Gleichheit des Willens des Einzelnen und des Willens Aller; sie ist ein Gesez, welches entspringt, indem jeder Einzelne durch seinen Willen gesezgebend ist, und darin in Einem sich der Gesezgebung Aller unterwirft. Der Begriff der Pflicht schließt daher von selbst den Begriff der Tugend in sich. Die Pflicht für sich enthält nämlich das Moment der Unterwerfung des einzelnen Willens unter den allgemeinen, sie fordert eine freie Unterwerfung, aber immerhin noch Unterwerfung; ich habe in der Pflicht die ganze Kraft meines Willens, und doch unterwerfe ich mich ihr schlechthin; sie stellt somit einen Willen als Gesez auf, das schlechthin gilt, ohne daß dieser Wille irgend in ein Verhältniß der Passivität zu mir tritt, und fordert absolute Unterwerfung unter diesen Willen; aber dieser Wille soll auch mein Wille sein, und zwar so, daß ich mich als reinen, somit allgemeinen Willen in ihm habe, ohne alles Leiden. Dieß ist der genaue Begriff der Pflicht, er ist darum der reine Widerspruch. Als Einheit kann er nur gedacht werden in der Tugend als solcher. Die Tugend ist die schöne Einheit der Hingebung des einzelnen Willens an den allgemeinen Willen, so daß Ich in dieser Hingebung doch selbst als Wille ist; aber sie hat zunächst in dieser Hingebung den allgemeinen Willen nur als ihren eignen; sie ist die individuelle moralische Tüchtigkeit. Den in der Hingebung an den allgemeinen Willen gesezten individuellen Willen wieder in die Allgemeinheit heraus zu sezen, in dieser Hingebung seinen Willen ebenso als den allgemeinen zu haben, wie diesen als den seinigen, macht erst das ganze sittliche Leben aus, welches sich immer durch Alle ebenso sein Gesez vorschreibt, als ausführt. Pflicht und Tugend sind daher nur möglich in der Gemeinschaft eines sittlichen Lebens.

Hierin ist zugleich die Möglichkeit und der Begriff eines Moralprinzips enthalten. Das Moralprinzip schreibt als Gesez eine Handlung vor, welche in einer stetigen Reihe von vielen

Handlungen ſich darſtellt, die ſomit zuſammen ein Totalität — das entwickelte Moralprinzip bilden. Eine Handlung iſt daher nur ſo weit moraliſch, als ſie aus dieſem Prinzip hervorgeht, d. h. in eine ſtetige Reihe von Handlungen hineinfällt und dieſe ſelbſt miterzeugt. — Der Begriff eines Moralprinzips iſt nur dann falſch, wenn es Eine Handlung als Geſez aufſtellt, welche ſich nicht von ſelbſt in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, gerade ſo, wie es falſch iſt, die Freiheit als Eine Handlung aufzuſtellen, welche vor einer Reihe von Handlungen ſchon vollendet iſt und daher dieſe nicht ſchon ſelbſt in ſich enthält. Dagegen iſt er vollkommen richtig, wenn das Moralprinzip ſelbſt die Einheit der Handlung als ſolche enthält, welche ſich von ſelbſt in einer Vielheit von Handlungen darſtellt. Das Moralprinzip kann daher kein anderes ſein, als: Beſtimme deine Cauſalität durch die Cauſalität Aller, und dieſe durch die deinige, oder: Handle immer, indem du leideſt, und leide immer, indem du handelſt. Dieſes Prinzip enthält, wie aus dem Obigen folgt, von ſelbſt in der Einheit der Handlung eine unendliche Vielheit. Daraus müſſen ſich von ſelbſt die beſonderen moraliſchen Vollkommenheiten in einem Syſtem des ſittlichen Handelns ergeben. Im Allgemeinen nemlich handelt es ſich im ſittlichen Leben darum, daß jeder Einzelne ſich vervollkommne, indem er die Andern vervollkommnet, und umgekehrt. Alſo iſt das Geſez der Moral: Vervollkommne dich ſelbſt, indem du Andere vervollkommneſt, und vervollkommne Andere, indem du dich ſelbſt vervollkommneſt. Die Vollkommenheit des Menſchen beſteht aber überhaupt darin, daß er thätig iſt; die Beförderung derſelben verlangt alſo, daß die Menſchen ſich gegenſeitig zur freien Thätigkeit erheben ſollen. Das Bewußtſein geförderter Thätigkeit und ſomit erhöhter Vollkommenheit macht glücklich. Es iſt daher die Vollkommenheit Aller in Einer auch die Glückſeligkeit Aller in Einer. Allein die Glückſeligkeit an und für ſich, weder die eigne, noch die fremde, kann nicht unmittelbar Object des ſittlichen Handelns ſein, ſondern ſie iſt nur die ſich von ſelbſt ergebende Folge deſſelben; wie ich meine

Vollkommenheit nur fördere in der aller Andern, und umgekehrt, so ist auch meine Glückseligkeit und die aller Andern völlig ungetrennt, und diese Glückseligkeit ist nur die ruhige Folge davon, daß Alle zusammen ihre Vollkommenheit durch einander gefördert wissen; was in den Tugenden der Freundschaft und des Umgangs unmittelbar der Fall ist. Das Object des sittlichen Handelns ist also geradezu das sittliche Handeln selbst, es muß darauf ausgehen, nur sich selbst zu erzeugen; ein anderes Object kann dasselbe gar nicht haben, denn der handelt sittlich, der seine Thätigkeit durch die aller Andern, und die der Andern durch die seinige in Bewegung sezt, er handelt daher sittlich, indem er sich und die Andern in Einem sittlich macht. Hieraus erhellt, daß das sittliche Leben durch alle Formen der menschlichen Gemeinschaft hindurchdringt. — Man sieht zugleich, wie das aufgestellte Moralprincip das Princip der Lust mit dem Princip der Thätigkeit vereinigt, so wie auch das aus ihm sich ergebende sittliche Leben ebenso wohl eine Darstellung des Eigenthümlichen, wie des Gemeinsamen ist. —

Die sittliche Gemeinde ist, wie schon ein Mal gesagt, eine vollkommne Republik; sie kann schlechterdings keinen Herrn anerkennen, der ihr das Gesez, das sie befolgt, vorschreibt; sie muß sich dieses Gesez durchaus selbst geben, sie ist in allen ihren Gliedern zusammen durchaus autonomisch. Denn Jeder, der in ihr als Gesezgeber auftritt, tritt eben damit in die Gesezgebung Aller ein; würde aber Einer in ihr als gesezgebend auftreten, so würden damit nothwendig alle Andern aufhören, Gesezgeber zu sein, und der Wille desselben wäre blos ein einzelner, rein willkürlich; das Gebot eines solchen Willens nun um einen Zwang auf mich auszuüben, bedarf der Motive der Furcht, welche allen Selbstzwang ausschliessen; und man sieht leicht, daß hiemit das ganze sittliche Leben zu Schanden geht. — Es ist wohl leicht, wie Julius Müller in seiner Schrift über die Sünde gethan hat, zu zeigen, daß der Kantische Begriff einer sichselbstgesezgebenden Vernunft sich widerspreche; allein ist der Widerspruch

damit gelöst, daß Gott uns das Gesez gibt? Uebrigens darf das Kantische Moralprincip nur näher angesehen werden, um die Lösung dieses Widerspruchs zu finden.

Ich nenne diese Gemeinde eben darum eine sittliche, weil sie auf der Autonomie ihrer Gesezgebung beruht. Hiemit ist der religiöse Charakter derselben durchaus nicht aufgehoben; sondern sie verbindet vielmehr die Elemente der Religion zur versöhnten Einheit. Die sittliche Gemeinde ist daher die religiöse Gemeinde, und diese ist wesentlich als eine sittliche. Sie ist das Reich Gottes, wie es im Menschen ist. Aber weder hat sie Gott, noch irgend Jemand zum Haupte. Nur in ihr selbst, in der Gemeinschaft, in dem Verhältniß der Menschen zu einander, stellt sich die Einheit der Elemente der Religion dar, nicht aber in irgend einem Wesen, das über und auſſer uns ist. Leztere Vorstellung entsteht nur da, wo Ich in ihm selbst, ohne zugleich in einer Unendlichkeit zu sein, die Elemente der Religion zu verbinden sucht; so ist es aufgehobne Reflexion, in welcher es zu einem Andern, als absolutem Willen, sich zu verhalten meint, in der That aber darin nur Reflexion in sich ist; es ist nur aufgehobne Reflexion und nur Reflexion in sich. Sich als Einheit beider Elemente festhaltend ist es nur das eine und nur das andere, und daher in sich selbst der reine Wechsel. Nur so verhält es sich zu einem Jenseits; dieses Jenseits wird für es selbst von diesem Wechsel nicht berührt, welcher nur in das Ich fällt; im Jenseits weiß Ich daher die Einheit dieser Elemente, seine Versöhnung gesezt, denn in Beziehung auf es ist Ich beides. Es ist aber klar, daß Ich selbst im Wechsel diese Einheit ist. Halten wir diese einfache Consequenz fest, verschwindet dieses Jenseits, und Ich ist die Einheit der Elemente der Religion als ihr unendlicher Wechsel, worin es sich nur zu einer Gemeinschaft verhält, nicht aber zu irgend einem jenseitigen Wesen. (Sollen wir nun noch von einem Selbstbewußtwerden Gottes in der Gemeinde reden? gewiß nicht, sondern nur von einem Selbstbewußtwerden der Menschen durch einander. —) Gewiß wird Keiner, der über religiöse Zustände

nachzudenken fähig ist, der im Stande ist, in die Dunkelheit ihrer Gefühle das Licht des Gedankens leuchten zu lassen, das die Bewegung, den Prozeß, in dem diese Gefühle bestehen, aufdecket, gegen solche Consequenzen die Beschuldigung erheben, daß sie die Religion aufheben; sind doch die Elemente der Religion in der so sich ergebenden Gemeinschaft vollständig enthalten. Ueberdieß mögen diejenigen, welche solche Consequenzen nicht zugestehen, angeben, wie sie die Hauptbegriffe der Moral ohne Widerspruch denken können. Doch wenn wir Geduld haben, zuzuwarten, bis ein Begriff an seinem gehörigen Orte eintritt, — und durch diese Geduld unterscheidet sich die Wissenschaft von der Unwissenschaftlichkeit, welche immer beschäftigt ist, die Bestimmtheit der Begriffe in das Chaos der Gefühle hinabzuziehen — so werden wir bald finden, was wir hier etwa vermissen. Dieß läßt sich schon deßhalb vermuthen, weil wir den Begriff der sittlichen Gemeinde vom Begriffe der Anschauung Gottes als Universums aus erreicht haben.

Das sittliche Handeln ist durch und durch aus der Religion als seinem Stoffe gebildet. Es ist in der That die Versöhnung selbst; sie ist in der sittlichen Gemeinde die Versöhnung Aller durch Alle. Es ist somit gänzlich widersprechend, durch das sittliche Handeln sich der Religion selbst entledigen zu wollen. Ebenso wenig aber ist das sittliche Handeln blos dadurch religiös, daß es die sittlichen Gesetze als Gesetze eines göttlichen Herrn befolgt.

Anm. Den Begriff einer solchen sittlichen Gemeinde hat schon Kant aufgestellt, und zwar in dem bestimmten Sinne, daß das höchste sittliche Gut der Endzweck dieser Vereinigung sei. Daß er hier wieder wie sonst, wenn das praktische Ich zur Realität sich herausbilden soll, zu einem Deus ex machina seine Zuflucht nimmt, wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß sein praktisches Ich ein reiner Wille ist, der nur im Gegensatze zur Objectivität steht, ohne zu dieser von sich selbst aus hinüberschreiten zu können. Aber im Verlaufe der

Darſtellung dieſes Begriffs ſieht man auch, wie dieſer Deus ex machina, nachdem einmal durch ihn die ethiſche Gemeinde glücklich auf die Scene gebracht war, ganz ſanft wieder beſeitigt wird.

§. 47.

Die Freiheit und die Naturnothwendigkeit.

Ich erfaßt ſich aus der Unendlichkeit des ſittlichen Handelns, in welcher es die reine Einheit des reinen Handelns und Leidens als unendlich flüſſige Beweglichkeit iſt, als ruhige, feſte Einheit der reinen Reflexion in ſich und dieſer als rein aufgehobner, des reinen Handelns und des reinen Leidens; es iſt in Einem reines Handeln und reines Leiden; es iſt, indem es rein aufgehobne Reflexion in ſich iſt, nur reine Reflexion in ſich, hat ſich als Selbſt durchaus nicht in einem Andern, aus der aufgehobnen Reflexion iſt es nur in ſich zurückgekehrt, und hat ſich als völlig einſames Selbſt, das in ſich ſelbſt abſoluter, reiner Wille iſt, ohne der Beziehung auf ein Anderes zu bedürfen. Indem es darin *rein aufgehobne* Reflexion in ſich iſt, weiß es ſich als dieſes abſolute Selbſt in einem *Object*, das nicht es ſelbſt iſt. Aber es weiß ſich im Object; dieſes iſt alſo daſſelbe abſolute Handeln, welches Ich iſt. Indem nun Ich die reine Ruhe der Identität des Handelns und Leidens iſt, iſt es zwar an ſich eine Unendlichkeit von Handlungen, und verhält ſich ebenſo unendlich leidend zu einer Unendlichkeit von Handlungen (denn nur ſo iſt dieſe Identität Identität dieſer Elemente als unterſchiedner), aber Ich iſt vielmehr die reine, feſte Ruhe in dieſem wogenden Wechſel; es *iſt eine Unendlichkeit von Handlungen in der abſoluten Kraft Einer einfachen, in dieſer Unendlichkeit ſchlechthin ſtetigen, feſten, ſich gleichbleibenden Handlung*, ſo daß es ebenſo in *jeder einzelnen Handlung*, wie in allen zuſammen dieſe Eine abſolute Handlung iſt: es iſt die *abſolute Freiheit* als reines einfaches Selbſt. Indem es in ſolcher Handlung zugleich aufgehobne

Reflexion ist, ist das Object, indem es sich hiemit als solche absolute Freiheit weiß, eine eben solche Unendlichkeit von Handlungen als Eine, in dieser Unendlichkeit schlechthin stetige, einfache, absolute Handlung. Das Object ist daher das Universum. Aber indem Ich in solcher aufgehobnen Reflexion nur in sich reflectirt ist, wodurch allein die ruhige Einheit des Handelns und Leidens und die absolute Stetigkeit in einer unendlichen Reihe von Handlungen im Subject und Object möglich ist, so hat Ich, wie es sich im Object hat, ebenso sich nicht in ihm. Es schaut also sich im Object an als das Gegentheil des Objects, so daß dieses als ruhige Stetigkeit in unendlichen Handlungen nicht in sich reflectirt und das Object als solche Stetigkeit nur das selbstlose Gesetztsein einer Handlung durch eine andere und die Einheit der Handlung nur in allen zusammen, nicht in jeder einzelnen ist: Ich weiß sich als absolute Freiheit in der Anschauung der Naturnothwendigkeit, so daß hierin beide, Ich und Universum, ganz dasselbe Werk vollbringen; und es ist somit frei, absolute Handlung in einer einzelnen und in vielen zugleich, in sich reflectirt in der einzelnen und in allen zusammen, nur indem es sich als Nothwendigkeit Gegenstand ist. — Jezt erst da ich diesen Begriff gewonnen habe, fühle ich die Größe und das Gewicht des Wortes: ich bin frei. Es gibt keine Schranke meiner Freiheit. Die Naturnothwendigkeit ist nichts anderes, als die Objectivität, die sie sich als Freiheit gibt; sie ist nur ihre eigene, objective Erscheinung. Aber die Natur ist dem Gesez der Nothwendigkeit unterworfen, ich stehe über ihr, in ihrer Nothwendigkeit habe ich meine absolute Freiheit, ich löse in mir selbst das Band der Nothwendigkeit, welches um ihre Handlungen geschlungen ist, zur absoluten Freiheit auf. Wie kann die Nothwendigkeit, an die sie gefesselt ist, für mich ein Joch sein, das mich drückt! Und wie kann es mir, mit ihr um meine Freiheit rechtend, einfallen, an einen fremden Willen zu appelliren! Genügt mir die Gemeinschaft der Menschen nicht, kann ich mein Wesen nicht ausdrücken in der Beweglichkeit

einer Reihe von Handlungen, die sie erfordert, so finde ich hier mich in meiner Heimath, indem ich meine absolute Freiheit weiß in der Nothwendigkeit der Natur; ich stehe stille in dieser einsamen Anschauung meines Willens in dem stetigen, festen Gange der Handlungen des Universums, welche es, unter das Gesez einer strengen Nothwendigkeit gethan, vollbringt, und weiß, daß ich in den Handlungen, die mir und meinem Wesen angehören, mit dem Universum, die Nothwendigkeit, die in ihm waltet, zur absoluten Freiheit lösend, dasselbe Eine göttliche Werk vollbringe, und daß dem, was ich in absoluter Freiheit schaffe, das Siegel einer göttlichen Nothwendigkeit aufgedrückt ist. So wissen wir, was die Stoiker sagen wollten, indem sie für das freie Handeln das große Princip aufstellten, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, welche φύσις als κοινὴ φύσις nicht blos die menschliche Natur, sondern die allgemeine Natur überhaupt ist.

Wir haben jedoch noch nicht vollständig entwickelt, was dieses absolut freie Handeln ist. — Ich ist die reine Stetigkeit Einer absoluten Handlung in unendlich vielen, und ist darin reine absolute Reflexion in sich gegen das Object; indem es in solchem Hinaus über das Object reine, absolute Handlung ist, ist das Object überhaupt schlechthin aufzuheben, und eine andere Realität schlechthin zu sezen. So ist Ich Sollen. Würden wir blos bei diesem Begriffe stehen bleiben, so hätten wir den gewöhnlichen, religiösen Begriff der Welt, daß sie dasjenige ist, was nicht sein soll, und daß man, sie von sich stossend, über sie hinausgehen müsse, um zu Gott zu kommen; und wir wären damit in die Entzweiung des Ich in rein aufgehobne Reflexion in sich und in dieselbe als gesezte zurückgefallen, welche in dem Kreis der hier aufgestellten Begriffe keine Stelle mehr finden kann. Allein diesem Rückfall ist bereits zuvorgekommen. In diesem absoluten Hinaus über das Universum schaue ich mich als absolute Freiheit in seiner Nothwendigkeit an. Als absolutes Sollen schaue ich mich im Universum an; das Gesez meiner Freiheit ist in ihm Naturgesez. Ich stosse also nicht blos die Welt von mir, um über sie

hinauszugehen, sondern über sie hinausgehend schaue ich mich in ihr an. So ist das absolute Sollen, das ich bin, das Gesez des Universums selbst; und indem ich darin eine absolute Realität schlechthin seze, durch welche dem Begriffe nach die Realität des Universums, welche hiemit Endlichkeit ist, schlechthin aufgehoben ist, so ist das Sein dieser absoluten Realität — Gottes —, so zu sagen, nicht blos mein Wille, sondern der Wille des Universums selbst, nur daß ich derselbe Wille bin als Freiheit, als Sollen, das Universum aber dieser Wille ist als Nothwendigkeit, somit dieser Wille vielmehr ist als nicht Wille. Das Reich der Freiheit und das Reich der Natur stimmen in dem Zwecke, die absolute Realität hervorzubringen, vollkommen zusammen. — Die Realität, die sein soll, liegt also nicht blos über mich, sondern über das Universum selbst hinaus, beides in Einem. Darum ist diese Realität Gott, er ist, indem er ist, schlechthin und absolut, weil Subject und Object auf gleiche Weise nur das Sollen seiner Realität sind, welche, schlechthin über beide hinausliegend, schlechthin nicht aufgehoben werden kann. Hiemit haben wir also den Begriff von Gott, und zwar so, daß er bewiesen und genau bestimmt ist. Dieser Beweis des Begriffs Gottes ist aber, wie man von selbst sieht, nicht ein Beweis seines Daseins (da wäre er nur im Universum), sondern Beweis seiner Realität als einer absolutseinsollenden. —

Es ist nicht zu fürchten, daß dieser Begriff wieder blos auf einen endlosen Progreß hinausführe. Dieser endlose Progreß würde nur dann stattfinden, wenn Ich für sich diese Aufgabe lösen wollte; denn dann wäre Ich nur der immer sich wiederholende Wechsel, die Realität des Sollens im Diesseits aufzuheben, sie wieder zu sezen u. s. f. Da aber das Diesseits selbst dem Sollen, dem Gesez der Freiheit, das in ihm als Naturgesez herrscht, unterworfen ist, so ist ein solcher Wechsel unmöglich. Ich stellt nicht ein bloßes Postulat auf, d. h. eine durch ein Sollen nothwendig gemachte Annahme, daß Gott sei, sondern daß das Sollen Rea-

lität erhalte, hat die Gewißheit der Naturnothwendigkeit. Folglich soll nicht blos die absolute Realität sein, sondern sie wird sein.

Da nun das Universum und das Ich selbst nichts sind, als das Sollen der absoluten Realität, so folgt, daß sie schlechthin untergehen in Gott, indem er ist; denn indem die absolute Realität ist, verschwindet das Sollen. —

Die allgemeine Nothwendigkeit, welche sich der Freiheit selbst als Gesez aufstellt, vermöge dessen das Freie überhaupt als solches untergeht, ist Schicksal. Der Begriff des Schicksals enthält also einen innern Zusammenhang der Nothwendigkeit und Freiheit, wie er hier aufgestellt wird, aber er ist darin unrichtig, daß er die Nothwendigkeit zum Gesez der Freiheit macht, nicht aber die Freiheit zum Gesez der Nothwendigkeit. Wir können daher (freilich etwas mißbräuchlich) sagen: die Freiheit ist das Schicksal des Universums. — Jedoch leuchtet erst aus unserer Deduction auch die Möglichkeit des Begriffs des Schicksals ein.

Freiheit und Naturnothwendigkeit, beide zugleich gesezt, als Eines zu denken, ist wohl die härteste Zumuthung, die gemacht werden kann. Und doch, wenn Freiheit möglich sein soll, müssen sie auf irgend eine Weise als Eins gedacht werden, sie müssen aber so als Eins gedacht werden, daß sich die Freiheit zugleich von der Nothwendigkeit unterscheidet; denn sonst wäre sie nicht als Freiheit Eins mit ihr. Diese Unterscheidung in ihrer Einheit geltend gemacht zu haben, ist ein großes Verdienst der Kantischen Philosophie. Aber sie hat den Fehler gemacht, wie in der Lehre vom Ich und dem Ding an sich überhaupt, die Unterscheidung in einem bloßen Unterschiede erlöschen zu lassen, ohne sie als Handlung der Freiheit selbst festzuhalten; eben daher ist die Einheit, die Kant aufstellt, blos behauptet, blos die Abwesenheit des Widerspruchs, nicht eine innere positive Uebereinstimmung. (Man sehe namentlich die Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.)

Die Anschauung des Universums ist hiemit zum Willen geworden, der sich im Universum anschaut. Beide Elemente der Religion, das reine Hinaussein über das, was da ist, und das

reine Hingegebensein an dasselbe, bilden so auch hier die Extreme, welche in der Mitte, der sittlichen Gemeinde, Eines sind. Jedoch sind sie an ihnen selbst nicht bloße Extreme, sondern jedes ist selbst ihre Einheit, nur daß, was in der Anschauung noch in reiner, unbefangner Einheit, in Freiheit und Naturnothwendigkeit Einheit in der Unterscheidung ist. Aber eben vermöge dieses Unterschieds ist Ich in der Anschauung des Universums es selbst nur in der Hingebung der Anschauung; in Freiheit und Naturnothwendigkeit ist Ich es selbst im Andern, als nicht das Andere, sondern als es selbst. Würden aber die Elemente blos extrem gefaßt, so ist klar, daß diejenige Versöhnung derselben nicht möglich wäre, welche wir gefunden haben, und welche im Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit den höchsten Punkt ihrer Vollendung erreicht.

Das Verhältniß der sittlichen Gemeinde zu diesen Extremen ist jedoch nicht so zu denken, als ob sie als Gemeinde nicht das Universum anschaue und sich nicht in dessen Nothwendigkeit, welche nicht als Wille ist, als absoluten Willen habe. Sondern dort geht sie zusammen zu Einem Opfer der Hingebung, hier zu Einer Kraft des Sollens, in welchem sie das Gesez, das in ihr herrscht, dem Universum als sein Naturgesez vorschreibt. Und so diese Elemente in sich zur beweglichen Einheit verbindend ist sie erst wahrhaft sittliche Gemeinde, in welcher die lebendige Versöhnung ist. Das Nähere hierüber muß einer späteren Entwicklung vorbehalten bleiben. Jedoch ist hier darauf aufmerksam zu machen, daß in diesem Verhältniß erst die Gemeinde die feste Stüze ihrer Universalität hat; denn so lange die Gemeinde in einem ausschließenden Verhältniß zur Welt steht, so schließt sie damit eigentlich diejenigen aus, welche in einem solchen Verhältniß zur Welt stehen, welches sie ausschließt, und zulezt verschwindet die Universalität der Gemeinde in die ewige Dissonanz des Gegensazes der Seligen und der Verdammten. — Die Gemeinde ist nur dadurch universal, daß sie, als Gemeinschaft der Menschheit überhaupt, in einem positiven Verhältniß zum Universum steht. —

Bei der oben gegebnen Entwicklung des Verhältniſſes der Elemente der Religion müſſen wir von ſelbſt an die griechiſche Religion erinnert werden, welche dieſelben gleichfalls in Extreme auseinanderſpannt, um ſie im Volke und im ſeligen Kreiſe der Götter zu vereinigen. Der urſprüngliche Kampf der Götter, von welchem aus dieſe Religion ſich bildete, hat ſich in dieſe entgegengeſezten Elemente geſchieden, und auf dem Olymp wird die heitere Verſöhnung derſelben gefeiert. Der große Unterſchied beſteht nur darin, daß hier die Elemente in der Gemeinde ſelbſt ebenſo in ihrer Entgegenſezung (denn das eine hebt ſich immer ganz auf in dem andern) wie in ihrer Harmonie geſezt ſind, und ihre Extreme ſelbſt nicht bloße Extreme, ſondern jedes an ihm ſelbſt die Einheit mit dem andern iſt, worauf eben, wie gezeigt, die Univerſalität der Gemeinde beruht.

Anm. 1. Das aufgeſtellte Verhältniß der Freiheit und Naturnothwendigkeit, aus welchem zugleich der Begriff Gottes folgt, ſo daß dieſer ohne jenes Verhältniß gar nicht denkbar iſt, ſchließt die Idee eines Weltverlaufs in ſich, welcher, durch reine Freiheit beſtimmt, doch der Nothwendigkeit des Naturzuſammenhangs unterworfen bleibt. Daß die Naturnothwendigkeit ſelbſt dem Geſeze der Freiheit folge, dieß hat man in der Idee der göttlichen Weltregierung ausgeſprochen, welche nach der Einheit Eines Planes das Reich der Freiheit und der Natur zu Einem Ziele leitet. — Allein das freie Handeln, das auf dieſe Weiſe an die Spize des Geſchehens geſtellt wird, iſt eine Einheit auſſer und über der Unendlichkeit des Geſchehens; wird ſie ſo feſtgehalten, ſo fällt nur in ſie, als reine Einheit, nicht aber in dieſe Unendlichkeit der Zuſammenhang deſſen, was geſchieht. Dann aber iſt ſie nicht reine Einheit, ſondern als Einheit der freien Handlung ſelbſt nur in einer Unendlichkeit von Handlungen, der Zuſammenhang iſt damit dem Geſchehen ſelbſt immanent; und hieraus folgt von ſelbſt das Verhältniß der Freiheit und

Naturnothwendigkeit, das wir aufgestellt haben. Allein das göttliche Handeln soll schlechthin Eines, ein Einfaches sein, und über die Unendlichkeit des Geschehens hinaus; halten wir dasselbe so fest im Gegensaz gegen diese, so ist jedes einzelne Geschehen, für sich isolirt, eine That jener Handlung als schlechthin Einer; sofern nun eine Handlung ganz für sich isolirt, als einzelne, vollendete Handlung sein soll, ist sie Willkür; folglich ist das Band des Naturzusammenhangs durch die Willkür jenes freien Handelns gänzlich aufgelöst. Allein diese Eine Handlung vollbringt doch nicht blos dieses einzelne Geschehen, sondern vieles; ist sie nun, wie offenbar der Fall ist, im einzelnen Geschehen als Einheit der Handlung vollendet, was kann sie bewegen, wieder in einem andern einzelnen Geschehen sich zu äussern? Gewiß weil ihre Allmacht sich im einzelnen Geschehen nicht genügt, sondern, um sich genügen zu können, eine Unendlichkeit des Geschehens als Unendlichkeit, in welcher die Einheit der Handlung sich darstellt, erfordert. — Der Grund davon, daß man über diesen Widerspruch nicht hinwegkommt, sondern immer nur das Eine festhaltend und das Andere fallen lassend bei ihm beharrt, liegt allein darin, daß die Freiheit der Handlung immer nur in der Ausschließung der Unendlichkeit der Handlungen sich erhalten zu können scheint, weil sie mit der leztern in die reine Nothwendigkeit hinabfalle. Indem man aber doch die Einheit der freien Handlung selbst als in sich unendliche behauptet, und diese Unendlichkeit selbst als bloße Nothwendigkeit, vermöge deren sie also auch in sich Einheit ist, von jener ausschließt, was thut man hiemit anders, als was wir gethan haben, indem wir das obige Verhältniß der Freiheit und Naturnothwendigkeit aufstellten? — Es kommt auch hier darauf an, die Elemente der Vorstellungen nicht blos wechseln zu lassen, sondern in ihrem Unterschiede zugleich festzuhalten, — eine ohne Zweifel sehr einfache Regel des Denkens.

Die die Vernunft empörende Vorstellung, daß Gott rein willkürlich handle, haben wir wohl glücklich beseitigt; das Ansehen der Vernunft ist so stark geworden, daß Niemand mehr die freche Stirne hat, diese Vorstellung zu behaupten. Aber daß die Aufhebung der Willkür ein Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit mit sich führt, in welchem Ich die Freiheit ist, welche in der Nothwendigkeit sich objectiv vor sich hat, ohne diese irgendwie durch ein transscendentes Handeln, welches als solches nothwendig nur im Kampfe mit der Nothwendigkeit liegt (weil es seine Einheit mit ihr nicht in der Unterscheidung der Freiheit als Subject und der Nothwendigkeit als Object festzuhalten versteht), stören zu lassen, dieß einzusehen, dazu ist, wie die Erfahrung lehrt, von jenem Zugeständniß noch ein großer Schritt; denn ein bloßes Zugeständniß wird immer nur zur Hälfte gemacht, und ist von der Consequenz noch weit entfernt. Denkt man nur den Begriff der Willkür genau, vermöge dessen sie in jeder einzelnen Handlung von vielen eine vollendete Handlung sein will, und daher eine aufhebend und eine andere sezend in jeder ganze Handlung und gegen alle übrigen gleichgültig ist, und doch wieder in die vielen Handlungen haltlos zerfährt, so sieht man deutlich, daß die Willkür, während sie Freiheit zu sein behauptet, doch nur Nothwendigkeit ist; bloße Willkür zerschellt immer am Felsen der Nothwendigkeit; Freiheit ist daher allein da, wo die Einheit der Handlung in jeder einzelnen nur ist, indem sie in einer Totalität von Handlungen ist. Darin besteht ihre Einheit mit der Nothwendigkeit, in welcher Einheit sie allein Freiheit ist; diese Einheit ist im Obigen nachgewiesen. Also um der Freiheit willen müssen wir die Willkür bis auf die lezte Spur vertilgen, nicht aber sie abweisen, um ihr die Hinterthür wieder zu öffnen. — Daß man von unerforschlichen Pla-

nen und Führungen der Vorsehung spricht, damit lehrt man nur — die Sache ganz nackt gesagt — die baare Willkür, welche man doch hat verbannen wollen. Der Mensch gibt es auf, einen Zusammenhang in den Handlungen der Vorsehung zu entdecken, um sie nach Willkür handeln zu lassen; der Zusammenhang der Handlungen ist eine absolute Einheit der Handlung, aber er geht in den Abgrund dieser Einheit, als einer reinen Einheit, welche somit Willkür ist, verloren, die Willkür also ist das Geheimniß jener Unerforschlichkeit. Aber freilich bleibt so Manches, was geschieht, unerforscht; ja, Manches können wir nicht erforschen, aber nur darum, weil die Beobachtung der Thatsachen, die in einem Ereigniß zusammenwirken, beschränkt ist, weil die Summe von Handlungen, die in ihm zusammentreffen, nicht immer für unsere Erfahrung zugänglich ist; könnten wir unsere Erfahrung gehörig ausdehnen, was doch an sich sehr wohl möglich ist, wir müßten immer ein gegebnes Ereigniß erforschen können. — Der Glaube an eine Vorsehung, als ein freies transscendentes Handeln, welches der Naturnothwendigkeit das Gesez der Freiheit vorschreibt, und dieselbe demgemäß durch Zwecke bestimmt, ist ein höchst ehrwürdiger Glaube; denn durch diesen Glauben erblickt der Mensch seine Freiheit in der Nothwendigkeit dessen, was geschieht, und ist darum mit dieser, mag sie noch so viel Elend und Unglück über ihn verhängen, versöhnt. Aber sobald dieser Glaube die Vorsehung zur Vollstreckerin der partikularistischen Zwecke und Wünsche des Menschen macht, sobald ich (wenn gleich mit Ergebung) die Realisirung *meiner* Zwecke von ihr erbitte, sobald ist eine Art von Zauberei an die Stelle jener versöhnten Einheit mit dem Laufe der Welt getreten, indem der Mensch seine Macht, als die eines Einzelnen, gegen die Nothwendigkeit der Natur will geltend machen. Die Versöhnung der Freiheit mit der allgemei-

nen Naturnothwendigkeit beſteht allein darin, daß ich mich als Freien in der allgemeinen Nothwendigkeit erblicke, ohne mich in meiner Freiheit durch dieſe irgendwie genirt zu fühlen; dazu aber gehört, daß die Zwecke, die ich derſelben durch meine Freiheit vorſchreibe, nicht blos meine Zwecke, ſondern allgemeine Zwecke ſind, welche zulezt in Einen Weltzweck zuſammenlaufen.

Urſprung der Vorſtellung der Wunder und ihre Widerlegung.

Anm. 2. Die Vorſtellung des Weltuntergangs iſt eine praktiſche Forderung, welche die Religion nothwendig als Geſez der Welt ſelbſt aufſtellt. Es muß daher bemerkt werden, daß dieſelbe als Lehre der Religion nicht auf Naturforſchung beruht, ſondern auf einem idealiſchen Begriff der Natur, auf einer praktiſchen Forderung, welche Ich abſolut ſtellt, und von ſich aus zum objectiven Geſez des Univerſums erhebt. Als dieſer idealiſche Begriff der Natur ſteht dieſe Lehre durch das Obige vollkommen feſt. Es kann daher, ohne daß man um die Richtigkeit des Begriffs ſelbſt beſorgt ſein müßte, die Frage hier ganz bei Seite gelaſſen werden, ob dieſer Begriff auch wirklich mit der Naturwiſſenſchaft übereinſtimmen werde. Dieſe Frage wird an einem andern Orte entſchieden werden. — Dieſe Lehre, ungeachtet ſie die Lehre der Religion iſt, iſt aber der Gegenwart deßwegen ſo fremd, weil man nichts weniger verſteht, als ſich in Einheit mit dem Univerſum zu denken. Nur deßwegen ſorgt man dafür, daß die Welt beſtehe, um ſie vom Ich, das ſich ſelbſt genießt und kein Bedürfniß einer Anſchauung hat, abſorbiren laſſen zu können. Wer ſich in Einheit mit dem Univerſum hat denken gelernt, wem ſeine Anſchauung aufgegangen, wer ſich ſeinem Leben ganz geöffnet, um für dieſen Reichthum die Armuth des gewöhn-

lichen Lebens dahin zu geben, der fühlt auch schon in dieser Lust die Wehmuth der Endlichkeit, die das Universum durchbebt; die Freiheit, die er in dieser Anschauung hat und noch ungetrennt von ihr, sie gibt es ihm schon in dieser Anschauung zu empfinden, daß dieß Herrlichste, dieß Größte, das er darin besizt, dem Untergang geweiht ist. Der Mensch hat in seiner Größe, in dem ungemessenen Gedanken der Freiheit, den er am Universum mißt, zugleich die reine, durchdringende Empfindung der Nichtigkeit seiner selbst und der Welt; er fühlt seine Größe, seine Freiheit als das unerbittliche Schicksal, das ihn mit seiner Welt dem Untergang entgegenführt. Was sollte uns Sterblichen Höheres gegönnt sein, als daß wir auf unserer höchsten Höhe in ein Nichts zusammensinken! Sind wir etwas für uns selbst? O bittere Täuschung, wenn wir es zu sein glauben, wenn wir es sein wollen! Quam contemta res est homo, nisi supra humana surrexerit! — Wir selbst sind nur wahrhaft in der Kraft, die hinausreicht über uns. Aber in der *höchsten* Aeusserung unserer Kraft, wenn wir uns in ihr erheben, als schlösse sie allein in sich alles, was wahrhaft ist, sinken wir für uns selbst, ohne daß jene Kraft und ihr Werk verloren ginge, in unser Nichts zurück; denn was wir so wollen und vollbringen, das ist immer etwas unendlich größeres, als wir selbst sind, das ist etwas, dessen Größe wir selbst nicht zu fassen im Stande sind. Wie sind die zu verachten, welche in dem, was sie als ihr Höchstes schaffen, immer nur sich selbst genießen wollen! Ihre Werke werden vergehen, wie ihr Genuß vergeht. Aber die Werke dauern, in denen wir etwas gründen, das unendlich besser, höher ist, als wir. — Die Vorstellung eines allgemeinen Untergangs des Endlichen überhaupt beruht jedoch nicht blos auf Gefühlen, die sich nicht zu rechtfertigen im Stande sind, sondern auf bestimmten Be-

griffen, welche bewiesen sind. Wir werden auf dieselbe Vorstellung in der Erkenntnißtheorie zurückkommen, und zeigen, daß eine Erkenntniß der objectiven Welt ohne diese Idee Gottes gar nicht möglich ist. — Zudem wie will man auf andere Weise die Freiheit des Menschen mit der Idee Gottes vereinigen, wenn man beide Begriffe nicht blos zur Hälfte, sondern ganz und scharf denkt? Vor Gott im wahrhaftigen Sinn des Worts besteht nichts; wie soll die Freiheit ihr kühnes Wort reden dürfen in einer Welt, in welcher nur der Wink des Allmächtigen Handlung, Gesez und Regel ist? und allmächtig muß er sein mit aller Güte und Liebe, welche ihm beigelegt wird. Er muß der einzige Punkt sein, in welchem alle Handlungen zusammenlaufen; als Gott ist er die schlechthin Eine, absolute Handlung in Allem, was geschieht. Unmöglich kann es solche unter ihm geben, welche selbst wieder solche Centra von Handlungen sind. Denn dann würde er selbst nur (wie ein menschlicher Monarch), ein relatives Centrum von Handlungen sein. Er ist aber nur Gott, weil er der einzige Wille ist in allen Handlungen; er ist der allein Freie, wir sind nur seine Handlungen. — Darin, daß er ein Gott der Liebe ist, gibt er es allerdings auf, diese Einzigkeit der absoluten Handlung zu sein; er handelt nicht blos nach seiner Macht, sondern mit Rücksicht; in seinem Handeln leidet er, wird von einem andern Handeln bestimmt. Ist dieß eines Gottes würdig, zu leiden, sich bestimmen zu lassen? Diese Herabwürdigung Gottes verhindert die Ergebung des Menschen, welche immer das lezte Wort der Wünsche ist, die er an Gott richtet; diese Ergebung sezt Gott wieder auf den Thron seiner absoluten Macht, welcher die Freiheit des Menschen sich opfern muß. —

Sechstes Capitel.

Die Philosophie der Kunst.

Ich in der Naturnothwendigkeit sich als Eines anschauend, hält sich als absolute Einheit der Handlung fest, so daß es in dieser Einheit die unendliche Vielheit zusammennimmt und diese in jener verschwindet. So ist Ich als absolute Einheit der Handlung absolut frei und schöpferisch. Aber so als absolute Einheit der Handlung in sich reflectirt ist es aufgehobne Reflexion in der Vielheit der Handlungen als solcher, diese ist Object. Indem nun Ich im Verhältniß zu diesem Object Reflexion in sich ist und zugleich aufgehobne Reflexion, ist diese Vielheit an ihr selbst Einheit. So hat Ich in Einem seine Freiheit im Objecte — denn die Einheit der Handlung zur Vielheit sich ausdehnend und sich in ihr erhaltend ist Freiheit — und diese Freiheit als Nothwendigkeit; denn seine Freiheit ist damit Object, Natur, und somit die Nothwendigkeit selbst. Diese Einheit im Objecte darzustellen, die Natur selbst durch die Freiheit zu beleben, und dem freien Geiste die Anschauung seiner Freiheit selbst in der Nothwendigkeit der Natur zu geben, ist die Aufgabe der schönen Kunst.

Nun ist Vielheit der Handlung nicht möglich, ohne daß jede einzelne Handlung sich aufhebt, wieder sezt u. s. f. Oder: die Reflexion in sich als Einheit der Handlung wird aufgehoben, stellt sich wieder her u. s. f., so daß die Einheit der Handlung in der Form der Vielheit ist. So also wird Ich sich hier gegenständlich, als reine Einheit, die sich in eine Unendlichkeit ergießt, und so sich ergießend in jedem Punkt dieser Unendlichkeit Einheit ist. — So tritt die Anschauung wieder ein, aber das Object ist nicht der Raum als solcher, sondern der in sich selbst schlechthin erzitternde Raum, in welchem jeder Punkt die Freiheit behauptet, für sich zu sein, und doch gerade in dieser reinen Frei-

heit ſich in die andern ununterbrochen fortcontinuirt. In dieſer Welt von Tönen vernimmt Ich ſich ſelbſt, die Verſöhnung ſeiner ſelbſt mit ſich; denn in ihr wird in jedem Augenblicke die Nothwendigkeit von der Freiheit bezwungen, ſo wie dieſe in jedem Augenblicke ſich frei in die Feſſel der Nothwendigkeit begibt. Ich ſelbſt iſt ſchlechthin hingegeben in dieſem Vernehmen ſeiner ſelbſt, iſt aber doch die reine Reflexion in ſich in dieſer zerflieſſenden Unendlichkeit, Ich iſt für ſich das Identiſche in dem Wechſel dieſer Unendlichkeit und weiß ſo ungetrennt ſich in dieſem Wechſel: — die Muſik.

Ich, als Identität in dieſem Wechſel geſezt, ſchaut wirklich an, und zwar ein Object, das ebenſo dieſer Wechſel in der Ruhe der Identität iſt, ſo daß das Object ſelbſt in ſich ſeinen Mittelpunkt hat, in welchem der Wechſel ebenſo pulſirt, als zur Ruhe gekommen iſt. Nun iſt das Object des Anſchauens, das als Object in der reinen Bewegung beſteht, ſich in Einem ebenſo ſchlechthin zu differenziiren, als ſich ſchlechthin zu continuiren, das Licht; dieſe Bewegung als Ruhe zur Cohärenz aufgehoben, erzeugt die Farben. Dieſe wieder durch einander in Bewegung zu ſezen, und damit dieſer Bewegung ein Selbſt als Mittelpunkt, in welchem ſie ebenſo pulſirt als zur Ruhe kommt, iſt das Geſchäft der Malerei. Wie die Muſik die Maſſe als ſolche in durchgängige Bewegung ſezt, um die Nothwendigkeit, der ſie unterworfen iſt, zur Freiheit aufzulockern, ſo ſezt die Malerei die Farben in Bewegung, um das cohärent gewordne Licht zum Leben und zur Freiheit des Selbſt zu verklären. (Die ſich bewegende Farbe iſt das, was man den Farbenton nennt.) Im Gemälde hat ſomit Ich ſich ſelbſt vor ſich, wie es ſich in der Muſik blos empfindet; der Gegenſtand iſt, ſo zu ſagen, dasjenige Selbſt, welches, die Muſik vernehmend, ſich ſubjectiv als die in der Welt der Töne allgegenwärtige Seele hat; das Ich, das im Strome der muſikaliſchen Bewegung, mit ihm fortflieſſend daſſelbe iſt, iſt in die Objectivität ſelbſt herausgetreten und damit im Object geſezt als Ruhe in dieſem Wechſel. So, können wir ſagen, enthüllt ſich für unſer

Ohr in der Musik jenes innerste Heiligthum des religiösen Geistes, welches den Grund der Religion ausmacht; dieses Wogen und Wallen der unendlichen Liebe, welche ihren Gott sucht und hat, vernehmen wir in ihr. Sie offenbart dieses Mysterium. Und so wie dieses Mysterium zur Anschauung des Universums führt, so objectivirt sich die Welt der Töne zur Anschauung der in sich ruhigen, unendlichen Bewegung der Farbenwelt des Gemäldes. So wird die Freiheit, auf welche die Religion sich gründet, in der Kunst ein objectives Thun; so realisirt diese die Freiheit des Selbst in der Nothwendigkeit der Natur, so daß jene, eingehend in diese, sie zu sich erhebt. —

Aber Ich, in der Anschauung des Gemäldes in sich reflectirt (denn es schaut sich selbst in ihm an), ist diese unendliche Bewegung in ihm selbst; es ist in ihm selbst diese Bewegung als Ruhe, beides auf gleiche Weise. Diese Form der Kunst ist im Allgemeinen die Poesie. Ihr erster Grund, aus dem sie hervorgeht, ist ein inneres Tönen der Seele; dieses sucht sich in ihr herauszuringen und zu gestalten. Indem nun in dieser unendlichen Bewegung der Seele in sich zugleich diese, das Ich, die ruhige Einheit ist, so wird diese Bewegung, wie sie fortgleitet von einem Tone zum andern, in jedem Punkte festgehalten, der gehemmte, fixirte Ton aber ist das Wort. Aber das Wort (wie die Farbe) wird wieder in Bewegung gesezt, in jene unendliche Bewegung zurückgeleitet, so daß diese, so gestaltet, das Selbst als lebendigen Mittelpunkt, als die ihr eingeborne, allgegenwärtige, einfache Seele hat. Dieß ist zunächst der Begriff der lyrischen Poesie, in ihr hat die Bewegung noch die Form der Musik, im Epos aber, in welchem das Ich, wie es sich hier bestimmt, sich in der Anschauung als Aussereinander einer Reihe von Handlungen gegenständlich wird, die Form der Malerei, während die Poesie erst im Drama sich in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit erreicht, und das Selbst aus seiner Tiefe heraus sich zur Einheit der Handlung gestaltet, die in einer Vielheit anderer Handlungen sich gegenständlich sich als ihre Einheit erweist. — Immer ist es in der

Poeſie das ſelbſtbewußte Ich als ſolches, welches den lebendigen Mittelpunkt in einer Reihe von Handlungen und Bewegungen bildet. —

Im Drama iſt das freie Selbſtbewußtſein als ſolches geſezt in ſeiner Gegenſtändlichkeit; die Objectivität, welche Ich in ihm vor ſich hat, iſt in ihr ſelbſt Ich als abſolute Einheit der Handlung in vielen Handlungen. Aber dieſe Objectivität iſt nicht an ihr ſelbſt die Objectivität des Selbſtbewußtſeins, ſondern nur für ein Selbſtbewußſein. Die Verſöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit iſt nicht als ſolche objectiv, ſondern fällt nur in das ſelbſtbewußte Ich als ſolches, das dieſe Objectivität als die ſeinige vor ſich hat. Iſt aber ſo das ſelbſtbewußte Ich geſezt, und damit der reine Begriff der Poeſie vollendet, ſo iſt daſſelbe für ſich die ruhige Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, eine unendliche Bewegung, welche als reine Ruhe iſt. —

Als unendliche Bewegung iſt Ich in ſich der reine Wechſel der Reflexion in ſich und ihrer Aufhebung, dieſe Bewegung, welche dem Ich bisher in der Kunſt immer gegenſtändlich war, und nur ſo ſeine eigene, hat es hier ganz auf ſich genommen. Als ſolches in ſich reflectirt iſt Ich in der reinen Ruhe dieſer Bewegung aufgehoben; ſomit iſt es in dieſer Ruhe aufgehobne Reflexion in ſich, und zugleich gegen ſie als unendliche Bewegung des Wechſels dieſer Elemente in ſich reflectirt: ſo iſt Ich in dieſem Wechſel einfach rein aufgehobne Reflexion in ſich und ſchaut ſich im Object als die reine Ruhe dieſes Wechſels an. So iſt das Object ſelbſt als ſolches geſezt als die Verſöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit, es iſt an ihm ſelbſt das in ſeiner Nothwendigkeit freie Ich. Dieſes Object, welches als Object die reine Ruhe der Reflexion in ſich im Wechſel dieſer und ihres Gegentheils iſt, in welchem ſomit die ruhige, dichte Maſſe ſelbſt in Bewegung geſezt wird, um die Ruhe des Selbſts in ſeinem Wechſel darzuſtellen, iſt die Sculpturgeſtalt. Indem das ſelbſtbewußte Ich, in ſich reflectirt als die unendliche Bewegung der Reflexion in ſich und ihres Gegentheils, im Verhältniß zu ihr rein aufgehobne Reflexion iſt, um ſeine unendliche Bewegung in

ihr als Ruhe zu haben, so ist die Sculpturgestalt im höchsten Sinne der Gott, welchen Ich verehrend, sich in ihm anschaut.

Zunächst aber hat der Gott die Bedeutung, reine Reflexion in sich zu sein als Ruhe in der für ihn selbst objectiven unendlichen Bewegung, welche als Einheit im Verhältniß zum Gott rein aufgehobne Reflexion in sich ist. Der Gott hat so die Bedeutung, sich in dieser Bewegung anzuschauen. Darum wird ihm zur Ehre und zur stillen Feier seiner Herrlichkeit ein Tempel errichtet. Wie der freie Geist sich in der Naturnothwendigkeit anschaut, und sich als absolute Einheit der Handlung in den Handlungen des Universums weiß, so hat nun der Gott die Bedeutung, daß er sich in seinem Tempel als seinem Universum anschaue, in welchem das Universum selbst nun seine Freiheit feiert, welche die Nothwendigkeit bezwungen hat, und so dem Gotte sich als Opfer bringt. So entspringt die Architectur als Kunst. Sie muß es verstehen, dem Steine den Geist jener unendlichen Bewegung einzuhauchen, welche in sich zur stillen Feier des Gottes zusammengeht, als einer Ruhe, in welcher sie sich ihm opfert, und in welcher sie selbst zur vollendeten Ruhe des Gottes sich erhebt. — So ist erst die Sculpturgestalt selbst durch die Architektur vollendet. Diese baut jener ihren Leib, in welchem ihre Ruhe in Bewegung ist, so daß diese Bewegung selbst sich zur reinen Ruhe aufhebt. Dieß ist das wahre Verhältniß der Sculptur und Architektur. (In ihnen ist daher das Verhältniß von Musik und Malerei umgekehrt.)

Aber der Tempel hat nicht blos die Bedeutung, daß der Gott sich in ihm anschaut in seiner Herrlichkeit, daß er zur Ehre des Gottes erbaut ist; sondern er ist wesentlich auch die Sammlung der Gemeinde. Denn indem Ich als die unendliche Bewegung der Reflexion in sich und ihrer Aufhebung bestimmt wird, tritt es in Verhältniß zu andern Ich, und zwar so, wie sich dieses Verhältniß in der Gemeinde sich darstellt. Hier aber ist diese Gemeinde eigentlich religiöse Gemeinde, und in Verhältniß zu ihrem Gotte. Also ist der Gott nicht blos Subject, das sich im

Tempel anſchaut, ſondern Object der Anſchauung der Gemeinde. Er iſt Object ihrer Anſchauung; die Feier, die ſie begeht, iſt die Feier des vollendeten Schönen, in welcher die hingebende Anbetung nur Moment iſt in dem freien Sichwiſſen der Gemeinde in dem angeſchauten Gotte. Denn die Gemeinde iſt im Verhältniß zu dieſem Gotte der abſolute Wechſel der Reflexion und ihrer Aufhebung, ſo, daß ſie die ruhige Identität beider Elemente und als rein aufgehobne Reflexion ebenſo reine Reflexion in ſich in vollendeter Ruhe iſt. Die Gemeinde weiß ſich alſo ſchlechthin frei in ihrem Gotte, als der vollendeten Geſtalt des Schönen. Und in Einem feiern ſo die Gemeinde und das Univerſum im Gotte ihre Freiheit, in ihm vermählen ſich Freiheit und Nothwendigkeit zur vollendeten Einheit, in ihm iſt der Streit der Cauſalität des Ich und des Univerſums vollkommen geſchlichtet. Die Nothwendigkeit iſt in ihm auferſtanden zur Freiheit, und die Freiheit gibt ſich frei die Feſſel der Nothwendigkeit. —

Anm. 1. Die Kunſt beruht, wie man ſieht, im Allgemeinen darauf, den Idealismus des religiöſen Geiſtes gegenſtändlich zu machen, ſo offenbart ſie das Myſterium der Religion, und vereinigt Freiheit und Nothwendigkeit in der Anſchauung ſelbſt. Daraus ergibt ſich auf einfache Weiſe die wahre Gliederung der Künſte. Die Poeſie behauptet die Mitte in ihrem Syſtem; denn ſie vereinigt die Extreme des Subjectiven und Objectiven, wie dieſe in Muſik und Malerei einerſeits, und in Sculptur und Architectur andererſeits ſich darſtellen, in ihr iſt aber auch der Gegenſaz des Subjectiven und Objectiven in jedem dieſer Paare ſelbſt vereinigt. Doch iſt Sculptur und Architektur das Höhere gegen ſie, zu welchem ſie, über ihre Eigenthümlichkeit hinausgehend, ſich ſelbſt vollendet. — Die Kunſt darf der Religion nicht dienen, denn die Kunſt iſt die weſentliche Vollendung der Religion ſelbſt; ſie iſt aber auch in ihrem höchſten Sinne eben nur dieſe Vollendung, und hat ſich uns in ihrer höchſten Stufe als ſolche gezeigt. —

Anm. 2. Die Philosophie der Kunst bedarf eben so wohl einer Deduction der Kunst, wie die Philosophie des Rechts und der Religion. Mit dieser Deduction fällt daher das System der Künste selbst nicht zusammen, sondern es ist vielmehr ihre Spize, ihr Resultat. Als solches Resultat erst systematisirt sich die Kunst auf wahrhafte Weise, und insofern sie in solcher Systematisirung aus der Innerlichkeit des Ich ihren Ursprung nehmen muß, kann nur die Musik die erste (d. h. nicht die höchste) der Künste sein.

Anm. 3. Die Lehre von der Kunst endet in der Anschauung Gottes; sie stellt damit wieder einen andern Begriff von Gott auf, als die Religionslehre. Daß dieß kein Widerspruch ist, ergibt sich schon daraus, daß der hier gewonnene Begriff aus dem früheren folgte. Ueberdieß wurde oben schon bemerklich gemacht, daß die wesentlichen Elemente der Religion, das Hinausseiн über das, was da ist, und die Hingebung an ein daseiendes Absolutes vor allen Dingen streng geschieden werden müssen, um zur Einheit zusammengefaßt zu werden. Beide Elemente sind in der Anschauung des Universums streng geschieden. Nun aber haben wir in der Anschauung des Schönen die Einheit beider Elemente, das Sollen, das praktische Ich hat sich im theoretischen, der Anschauung selbst vollendet; die wahre Kunst schafft nur in der Kraft, welche über alles Dasein hinaus ist, ein neues Dasein der Freiheit für die Anschauung. — Das praktische Verhalten ist daher von der Anschauung des Schönen nicht ausgeschlossen, sondern hat, sich realisirend, sich in ihr zur vollkommnen Befriedigung aufgehoben.

Uebergang zur Philosophie.

Die Gemeinde ist in der Anschauung des vollendeten Schönen die Einheit der Reflexion in sich und der Aufhebung derselben als vollständige Ruhe; diese Ruhe ist die Andacht des freien Gei-

ſtes. Sie hat dieſelbe Einheit vor ſich im Gotte, der ſich im Tempel, als der ſtillen Feier ſeiner Herrlichkeit, anſchaut. Sie geht daher als Reflexion in ſich, die aufgehobne Reflexion, welche an das Object verweist, aufhebend, nicht über die Anſchauung hinaus, ſondern iſt in ihr die vollkommne Gleichheit mit ſich, ſie iſt in ihr ebenſo aufgehobne Reflexion, als geſezte auf völlig gleiche Weiſe.

Ich iſt ſo, als Einheit der aufgehobnen und geſezten Reflexion in ſich, vollkommen ſich ſelbſt gleich, rein es ſelbſt. Weder geht es über ſich hinaus in ein Jenſeits, noch aus ſich hinaus zu einem Objecte, die Entzweiung einer Reflexion in ſich und einer aufgehobnen Reflexion iſt verſchwunden; Ich iſt rein es ſelbſt, ſich ſelbſt gleich in ſeinen Elementen, und hat hierin ſeinen Begriff erfaßt. —

Iſt nun Ich als Reflexion in ſich, welche zugleich aufgehoben iſt, überhaupt das Sichwiſſen in einem Andern, ſo haben wir hiemit den Begriff des Ich gewonnen, daß es als Ich, ohne ſich ſelbſt zu verlaſſen oder über ſich hinauszugehen, reine Identität des Subjectiven und Objectiven iſt. Hiemit iſt das Myſterium der Religion, das in der Kunſt für die Anſchauung hinausgetreten iſt, wieder in das Ich ſelbſt zurückgetreten; aber die Sehnſucht des Ich nach dem Object und die Anſchauung deſſelben hat aufgehört; Ich iſt rein als Ich Subject und Object, es ſehnt ſich nicht nach dem Object, noch bedarf es der Anſchauung, um dieſe Sehnſucht zu befriedigen. Wird Ich auch hier wieder zu einem Object heraus und zu einem Jenſeits über ſich hinausgehen (welches beides nothwendig verknüpft iſt), ſo wird es doch darin ſich (als Ich) als die Identität des Subjectiven und Objectiven ſezen. —

Hiemit haben wir den Begriff der Philoſophie als ſolcher erreicht.

Siebentes Capitel.

Die Philosophie.

§. 49.

Der Begriff der Philosophie überhaupt.

Der Begriff der Philosophie ist der Begriff des Ich, vermöge dessen es in ihm selbst eben so wohl Subject als Object ist. Die Philosophie ist daher absoluter Idealismus, der am Realen keine Schranke, keinen Gegensaz hat, sondern vielmehr in sich selbst Realismus ist. Definirt man die Philosophie als Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, so hebt man die Differenz des Erkennens und des Realen zur ursprünglichen Identität auf; vermöge dieser allein ist es möglich von einer Erkenntniß der Dinge an sich zu sprechen, so daß ein Unterschied des Realen, wie es an sich und wie es für uns ist, hinwegfällt. — Definirt man dagegen die Philosophie als Erkenntniß aus Prinzipien a priori, so darf das Aposteriorische, das Gegebne, nicht einen Gegensaz zu dieser Erkenntnißart bilden, sondern muß in derselben gesezt sein, oder als Prinzip der Erkenntniß aus ihr folgen. — Allein die Philosophie selbst ist nicht eine aprioriſche Erkenntniß des Realen als solchen; diese Erkenntniß ist, wie sich von selbst versteht, eine aposteriorische, und beruht auf einer objectiven Identität des Subjectiven und Objectiven. Diese hat die Philosophie aus ihrem Begriffe des Ich erst abzuleiten; ist diese Ableitung geschehen, so hört die Philosophie auf, und die realen Wissenschaften treten an ihre Stelle. So erhält hier erst die Philosophie ihren bestimmten Begriff, durch welchen sie aus sich selbst in das wahre Verhältniß zu den realen Wissenschaften zu stehen kommt.

Es kann widersprechend scheinen, daß die Philosophie hier erst in ihrer Eigenthümlichkeit erscheint, während doch die bisherige Entwicklung den Weg durch lauter philosophische Wissenschaften genommen hat, und somit selbst schon Philosophie ist. Allein da

die Philosophie sich von der Kunst, der Religion u. s. f. eben sowohl als ein eigenthümliches Gebiet unterscheidet, als sie jene Gebiete, um Philosophie zu sein, in ihren Bereich ziehen muß, so muß die Philosophie selbst als reine aus den anderen Gebieten resultiren. Dieser Gang hat sich jedoch uns von selbst so gemacht, und es ist daher nicht nöthig, sich hier noch in weitere Erörterungen über dieß Verhältniß einzulassen.

Die Philosophie, die so resultirt, ist reine Philosophie, weil ihr Gegenstand das reine, mit sich identische Ich ist. Eben so gut aber ist die Darstellung der reinen Formen des Willens reine Philosophie zu nennen, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier das Ich immer sich mit dem Objecte entzweite, während hier das Ich das Object auf identische Weise in sich selbst ist. Die zwischen der Lehre vom Willen und der Philosophie als solcher liegenden Wissenschaften können daher als angewandte Philosophie betrachtet werden, nur daß diese Anwendung nicht auf ein an und für sich seiendes, gegebnes Object geht. Eine solche angewandte Wissenschaft wäre keine Philosophie, welche, als System, gänzlich a *priori* zu Werke gehen muß, und sofern das Ich als Object ist, dieses nur betrachten kann, sofern es an sich Thätigkeit des Ich ist. Die Philosophie als solche sezt es gerade als die Wahrheit der früheren Wissenschaften, daß das Verhalten zum Object nur ein Verhalten des Ich zu sich selbst ist. Sie wird daher wieder eine Anwendung ihrer selbst zur Folge haben, aber eine solche, in welcher sie sich selbst als Philosophie schließt, und den realen Wissenschaften das Object selbst als Prinzip in die Hände gibt, mit der Zuversicht, den Idealismus des Ich zum Realismus des Objects (als Prinzips) vollendet zu haben, ohne ihn damit aufzugeben.

Die Philosophie selbst, als reine Philosophie, welche sich, wie wir sehen werden, in Psychologie, Logik, Metaphysik und Erkenntnißlehre explicirt, gibt uns keine Veranlassung über ihr Verhältniß zur Religion zu sprechen. Dieß Verhältniß ist ohnedieß durch die bisherige Entwicklung bestimmt. Allein wir müssen darauf aufmerksam machen, daß die Religion sich in der Kunst und in

der Philosophie erst vollendet. Die Religion muß daher diese beiden als ihre eigene Vollendung pflegen, nicht aber darf sie sich denselben als absolute Form des Bewußtseins entgegensezen, um sie zu unterjochen. Dieß ist aber nothwendig immer dann der Fall, wenn die Religion eine jenseitige, absolute Causalität lehrt, denn damit stellt sie sich in Gegensaz gegen Kunst und Philosophie, welche sich, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, nie mit dieser Lehre befreunden können. Der Muhammedanismus ist darum ein Feind aller Kunst, namentlich derjenigen, welche auf Anschauung geht, weil er eine bloße Unterwerfung unter die absolute Macht verlangt, welche nicht zugleich That des Ich ist. Nur der in seinem Gott freie Mensch ist der Kunst fähig; der aber, der sich ihm nur unterwirft, muß aller Kunst fremd bleiben. Noch mehr beruht die Philosophie auf der Identität des Handelns und Leidens als Ich, mit welcher ein bloßes Leiden im Verhältniß zu einem absoluten Handeln sich schlechterdings nicht vertragen kann. Religion und Philosophie können daher nur so in Uebereinstimmung gebracht werden, daß jene selbst die jenseitige Causalität zur immanenten bestimmt, was nur dadurch möglich ist, daß Ich dieselbe als diesseitige, als Universum, vor sich hat, um so in ihr sich selbst zu erblicken. Allein sie muß auch die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, in welcher sie endigt, im Object (wie in der Kunst geschieht) und im Ich selbst als die reine Identität des Subjects und Objects realisiren, so daß zulezt jedes mit dem andern diese Identität in ihm selbst als seine Identität mit dem andern ist; welches in der Philosophie zu Stande kommt. Hierin liegt das Motiv der Religion, sich in der Kunst und Philosophie zu vollenden. Und anders läßt es sich auch nicht erklären, daß die Religion sich in der Kunst darstellt, welche doch von ihr verschieden ist, als weil sie für sich sich selbst nicht genügen kann. Aber eben darum bedarf sie der Philosophie zu ihrer eigenen Vollendung; diese erst stellt die Elemente der Religion in ihrem Resultate in einer durchgängigen Identität dar. — Die Religion für sich muß daher ihrer Schranke bewußt sein, um ihre

Versöhnung mit der Kunst und Philosophie als ihre Versöhnung mit sich selbst anzuerkennen. Unter dieser Bedingung allein arbeiten Kunst und Philosophie im Dienste der Religion. Diese muß sie daher, wenn sie sich nicht selbst entgegen sein will, als freie, selbständige Mächte gewähren lassen; sie selbst aber können in dieser Freiheit sich so wenig geradezu von der Religion emancipiren, und derselben entbehren wollen, daß sie ihren Begriff nur festhalten, wenn sie die Function der Vollendung der Religion übernehmen. — Die Religion ist daher nicht eine exoterische Philosophie, oder die Philosophie eine esoterische Religion. Damit fände ein Gegensaz zwischen beiden statt, der, sofern die esoterische Religion doch eigentlich die wahre ist, die Religion geradezu der Philosophie opfert, und, indem dieß doch nicht geschehen soll, einen Widerspruch zwischen beiden aufstellt, der wesentliche Interessen in eine die Einheit des menschlichen Geistes zerreissende Collision bringt. Sollen wir uns mit Frauenstädt (die Menschwerdung Gottes S. 141) bei einem fundamentalen Bruch zwischen Religion und Philosophie beruhigen? Sollen wir aufhören, zu philosophiren, um religiös zu sein? sollen wir aufhören, religiös zu sein, um zu philosophiren? Unmöglich; beides darf einander nicht stören, sondern muß sich gegenseitig fördern. — In dieser Beziehung ist die Stellung, welche ich der Kunst gegeben habe, von der größten Wichtigkeit. Sie ist die Mitte, welche Religion und Philosophie versöhnt; die Religion, die ja der Kunst nirgends entbehren kann, ist durch dieses innere Verhältniß von selbst zur Philosophie hinübergeführt. Indem die Philosophie aus der Anschauung der vollendeten Schönheit entspringt, kann sie unmöglich in Conflict kommen mit der Religion, welche auf diese Anschauung selbst hinführt. Der Philosoph und der Religiöse reichen sich die Hand in der Anschauung des Schönen, nur daß dieser nach ihr strebt, jener aber durch sie selbst geführt über sie hinausgeht. Der Künstler hat daher den hohen Beruf, zwei so feindliche Mächte zur innigsten Versöhnung zu vereinen. Aber in lezter Beziehung geschieht dieß nur durch die eigentlich plastische Kunst. —

Man darf also nicht die Philosophie unmittelbar aus der Religion hervorgehen lassen, — eine Stellung, welche ohnedieß einen gleich unrichtigen Begriff von Philosophie, wie von Religion mit sich führt; sondern sie sind nur durch die Kunst, als ihre Mitte, zu verbinden. Hat die Religion von Haus aus die Tendenz, das Absolute anzuschauen, nicht blos vorzustellen, so ist es diese Anschauung, in welcher sie sich mit der Philosophie versöhnt. Beruht aber die Religion auf einem vorgestellten, und somit jenseitigen, gegebnen Absoluten, so kann die Philosophie nur negativ gegen sie sein, und ohne daß die Religion selbst ihr vorgestelltes Absolutes zur Anschauung realisirte, wäre an keine Versöhnung beider zu denken. — Ueberdieß muß hier bemerkt werden, daß die Philosophie selbst als Philosophie der Religion in gar keinem Verhältniß zur gegebnen Religion als solcher steht. Ueber diesen Saz wird man sich freilich sehr wundern, wenn man sich erinnert, daß wir oben von den geschichtlichen Religionen und unter anderen auch von der christlichen Religion gesprochen haben. Allein wir haben von ihnen gesprochen, nicht sofern sie geschichtlich und gegeben sind, sondern sofern sie in einer idealistischen Deduction, als einer nothwendigen Entwicklung des Ich entstehen. Ist es nur einigermaßen gelungen, ihre Reihe in einer solchen Deduction entstehen zu lassen — und darüber kann kein Zweifel sein, daß eine solche Deduction möglich und nothwendig ist —, so haben wir auch damit unser unbestreitbares Recht bewiesen, über diese Religionen so zu sprechen, wie wie wir gesprochen haben; denn die nothwendige Entwicklung des Ich, als eine ideale Geschichte des Selbstbewußtseins zu betrachten, muß völlig unbenommen bleiben, wenn überhaupt Philosophie möglich sein soll. — Weil die Philosophie zu einer gegebnen Religion als solcher in keinem Verhältniß steht, indem sie es überhaupt nicht mit dem Gegebnen als solchem zu thun hat, so ist die Forderung, daß sie mit einer solchen übereinstimmen solle, geradezu widersprechend. Sie kann überhaupt nicht mit einem Gegebnen, das ihr vorausgesezt ist, übereinstimmen; denn es ist ihr nichts voraus-

geſezt. Macht nun die Philoſophie ſelbſt es ſich zur Aufgabe, mit einem ſolchen Vorausgeſezten übereinzuſtimmen — und darin liegt das Weſen dieſer ſogenannten religiöſen Philoſophie, die Religion ſelbſt als Vorausgeſeztes anzunehmen, und ihr hintendrein das Compliment zu machen, daß ſie ganz vortrefflich vernünftig ſei —, ſo hat ſie darum ſchon aufgehört, Philoſophie zu ſein. Für die Philoſophie gibt es ſchlechthin nichts Vorausgeſeztes, dem ſie ſich gemäß zu machen hat. An dieſem Saze hängt ihre ganze Exiſtenz; und nur, wenn ſie dieſem Begriffe getreu bleibt, kann ſie, nachdem ſie vom Gegebnen es als Vorausſezung aufhebend ausgegangen iſt, wieder zu ihm zurückführen, und damit lehren, das, was gegeben iſt, richtig zu denken. Dieß iſt der einzige richtige Gang der Philoſophie. Es iſt daher keine philoſophiſche Frage, ob die Philoſophie einer gegebnen Religion widerſpreche. Für die Philoſophie gibt es eine höhere Probe der Wahrheit, als die Uebereinſtimmung mit dem Herkommen. Damit reſervirt ſie ſich im vollen und entſchiedenen Sinn des Worts das Recht des freien Denkens, das offen gegen ſich ſelbſt und gegen Andere alle Selbſttäuſchung und Täuſchung Anderer verſchmäht, aber freilich auch die Arbeit und die Mühe der ſelbſtändigen Forſchung nicht ſcheut.

Es iſt gewiß nicht minder abſurd, von einer chriſtlichen Pſychologie, Logik u. ſ. f. zu ſprechen, als von einer chriſtlichen Mathematik. Denn die Geſeze der Seelenthätigkeiten, des Denkens haben durch das Chriſtenthum keine Aenderung erfahren; dieſe Wiſſenſchaften, die reinen, philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit einem chriſtlichen Geiſt zu betreiben, wäre ebenſo zweckwidrig, als es weckwidrig wäre, dieſe Wiſſenſchaften von der Kanzel herab zu, docîren, was dann conſequenter Weiſe auch geſchehen müßte. Doch iſt vielleicht die Zeit nicht mehr fern, welche nicht blos die Philologie, ſondern auch die Philoſophie, alſo, falls es möglich wäre, die Logik u. ſ. f. in das Chriſtenthum überſezen wird. In dieſer Beziehung iſt es von großer Wichtigkeit, daß die Philoſophie ſich wieder ihren eigenthümlichen Wiſſenſchaften zuwendet; wir dürfen um ſo

er hoffen, daß man ſich mit ihr wieder um ihrer ſelbſt, und nicht blos um der Religion willen beſchäftige.

Doch aber geht aus dem Obigen hervor daß die Auffaſſung dieſer Wiſſenſchaften mit einer beſtimmten religiöſen Anſicht, oder mit einer beſtimmten Stellung der Religion in der Totalität der Wiſſenſchaft zuſammenhängt. Der wahre Begriff der Philoſophie und ſomit der in ihr enthaltenen Wiſſenſchaften iſt nur möglich im Zuſammenhang mit einem beſtimmten Begriff der Religion. Es beruht daher die Möglichkeit der Philoſophie überhaupt auf einer beſtimmten Auffaſſung der Religion. Und da die Philoſophie Idealismus iſt in dem gegebenen Begriff, ohne Idealismus aber Philoſophie ſchlechthin unmöglich iſt, ſo gäbe es ohne dieſe beſtimmte Auffaſſung der Religion überhaupt keine Philoſophie, und damit keine Pſychologie, keine Logik u. ſ. f. Sind dieſe Wiſſenſchaften neben einer gegebnen Religion beſtanden, ohne ihren Widerſpruch mit ihr zu erkennen, ſo waren ſie entweder gleichgültig gegen dieſes Verhältniß, oder ſie waren nicht wirklich ſpeculative Wiſſenſchaften. Dieſe beruhen einzig darauf, daß Ich im Verhältniß zum Object im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht, daß es alſo in ihm ſelbſt Identität des Handelns und Leidens iſt, ein Begriff, der der Vorſtellung einer jenſeitigen, reinen Cauſalität ſchlechthin widerſpricht. Der Grundbegriff der Philoſophie, das Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven, ſteht mit einer Religion im Widerſpruche, welche den Glauben an eine jenſeitige Cauſalität fordert. — Steht nun aber auch die Philoſophie ſelbſt (als reine) in einem weſentlichen Zuſammenhange mit einer beſtimmten religiöſen Anſicht, ſo daß ihre Möglichkeit oder (per impossibile) ihre Unmöglichkeit von derſelben abhängt, ſo hat ſie doch durchaus nicht denſelben Inhalt mit der Religion; ſondern es kommen in ihr ganz andere Begriffe zur Sprache, als in dieſer. So iſt der Begriff der Verſöhnung durchaus kein rein philoſophiſcher Begriff, wie man leicht ſieht, wenn man denſelben mit dem Begriff der Philoſophie zuſammenhält, und daſſelbe iſt mit den andern Begriffen der Fall, die in der Religion zur Sprache

kommen. Die Philoſophie als reine muß ſich der Religion und ihrer Begriffe völlig entſchlagen, ſie muß ſich hüten, vor lauter Religion nicht zur Philoſophie ſelbſt zu kommen. Es iſt ſehr wahr, was Herbart ſagt, daß die Hegel'ſche Philoſophie zu viel Religion habe. Indem ſie die Verſöhnung als ihren eigenen Begriff betrachtet, und zwar als Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt im Menſchen, ein Begriff, der an und für ſich nicht richtig iſt, wurde dieſer nur religiöſe Begriff der eigene höchſte Begriff der Philoſophie ſelbſt. Die Philoſophie hat aber, indem ſie ſich ſo zur Religion machte, nicht blos der Religion, ſondern auch ſich ſelbſt einen ſchlechten Dienſt geleiſtet. Denn ſie hat ſich damit ihrer Selbſtändigkeit gegenüber der Religion beraubt, und in dieſer falſchen Stellung der Anmaſſung der Suprematie über ſie, welche die Religion gegenwärtig ausübt, in die Hände gearbeitet.

Die Philoſophie muß durchaus ſelbſtändig ſein; ſie darf, um Wahrheit zu haben, nicht bei der Religion betteln gehen. Die Religion gibt uns keine Aufſchlüſſe, wie über die Geſeze der Natur, ſo auch über die Geſeze des Seelenlebens, des Denkens. Vielmehr iſt die Religion ſehr oft deſpotiſch mit dieſen Geſezen verfahren. In der Schule der Religion lernt man keine Pſychologie, keine Logik, keine Metaphyſik. Das ſind ſelbſtändige, freie Wiſſenſchaften, in welchen die Religion keine Stimme abgeben darf. — Selbſt die Idee Gottes hat in dieſer Wiſſenſchaft keine Stelle, ſie würde nur ſtörend in ſie eingreifen, und es iſt ein großes Verdienſt der Herbart'ſchen Philoſophie, die Metaphyſik, welche in ihrer früheren charakterloſen Ausbreitung auch dieſen Begriff uſupirte, und neuerdings ſogar eine Darſtellung Gottes ſelbſt zu ſein behauptet, genau begrenzt, und auch dieſe Idee von ihr entfernt zu haben. Nur die Erkenntnißlehre wird zulezt auf dieſe Idee zurückführen, aber durchaus nicht als religiöſes Objekt, ſondern als den Grund und die Möglichkeit der Erkenntniß des Realen, als einen Begriff, in welchem die realiſirte Identität des Subjectiven und Objectiven erſt möglich iſt. — Wenn ich hier die Selbſtändigkeit der Philoſophie (als Ganzes der reinen philoſophiſchen

Wissenschaften) und ihre Unabhängigkeit von der Religion behaupte, so lehre ich hiemit, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt, keine Trennung beider, so daß die Religion für sich wieder ihren unabhängigen Weg geht, und es ihr unbenommen bleiben müßte, Lehren zu behaupten und vorzuschreiben, welche die Möglichkeit der Philosophie selbst in Frage stellen. Die Philosophie ist ohne Zweifel so nothwendig, als die Religion es ist. Und sie erweist ihre Nothwendigkeit gerade dadurch, daß die Religion durch sich selbst vermittelst der Kunst zur Philosophie sich entwickelt. Damit erst ist der Philosophie ihre vollkommne Selbständigkeit gesichert, eine Selbständigkeit, in welcher sie einen Frieden mit der Religion erreicht hat, welcher ohne Täuschung ist. —

§. 50.

Eintheilung der Philosophie.

Die reine Philosophie, deren Gegenstand das Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven ist, theilt sich in drei Sphären ab:

1) Psychologie, in welcher Ich nur als die immanente Bewegung betrachtet wird, in der es, Object werdend, in sich bleibt und in sich bleibend Object wird und auf diese Weise seine reine Formen als Formen des Ich, durch welche Ich zugleich Object ist im Verhalten zu verschiednen Objecten entwickelt.

2) Der so entwickelte Begriff des Ich ist das Denken, als Selbstbewußtsein, das zugleich gegenständlich ist. Von diesem Begriffe aus entstehen Logik und Metaphysik. Von diesen betrachtet jene das Selbstbewußtsein in seiner Gegenständlichkeit nur als in sich reflectirt, und die Formen des Denkens als Formen des reinen Selbstbewußtseins, das sich nur auf ein Object überhaupt bezieht; diese aber betrachtet das Denken als rein gegenständliches, ohne alle Reflexion des Selbstbewußtseins in sich gegen diese Gegenständlichkeit.

3) Die Erkenntnißlehre, welche den Gegenſaz des logiſchen und metaphyſiſchen Denkens aufhebend die Einheit des reinen Selbſtbewußtſeins und des Gegenſtands zum gegenſtändlichen Denken hervorbringt und damit Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven realiſirt, welche ebenſo ſubjectiv als objectiv iſt.

Dieſe Eintheilung, deren Angemeſſenheit hier ſchon im Allgemeinen eingeſehen werden kann, wird im Verlaufe der Darſtellung der Philoſophie ſelbſt näher bewieſen werden.

Im Hegel'ſchen Syſtem iſt, wie hier, die Philoſophie das Reſultat ihrer ſelbſt; aber man muß ſich wundern, in demſelben nur ihren reinen, formalen Begriff zu finden, nicht aber eine ſelbſtändige Geſtalt des Geiſtes als Totalität. Die Methode, als welche die Idee in dieſem Schluße (ſo wie in der Logik) betrachtet wird, deutet von ſelbſt darauf hin, daß die Philoſophie als Reſultat ihrer ſelbſt nicht blos ihr Begriff, ſondern eine beſtimmte Wiſſenſchaft ſei, nemlich diejenige, welche für uns die Erkenntnißlehre iſt. Aber dieſe Methode lauft nur auf die ſubjectiv-idealiſtiſche Identität des Subjectiven und Objectiven hinaus, in welcher der Realismus des Objects verſchwindet. Sobald aber die Philoſophie dieſen Realismus erzeugen ſoll, (und auf welche andere Weiſe ſoll ſie, was doch geſchehen muß, aus ſich ſelbſt ſich in Beziehung zu den realen Wiſſenſchaften ſezen?) ſo iſt dieſe ſubjectiv-idealiſtiſche Identität des Subjectiven und Objectiven als Pſychologie die erſte rein philoſophiſche Wiſſenſchaft, und ſie muß ſich erſt in den weiteren Wiſſenſchaften zur realiſtiſchen fortbeſtimmen. Denn vom Ich aus müſſen wir zum Object kommen, für die Philoſophie gibt es einmal keinen andern Weg; damit wir aber vom Ich aus zum Objecte kommen können, muß offenbar Ich ſelbſt in ihm Identität des Subjectiven und Objectiven ſein; ſo erſt erreichen wir dieſe Identität als objective, ſo daß es der Begriff des Objects iſt, dieſe Identität zu ſein, ſo wie es der Begriff des Ich iſt.

A. Die Psychologie.

§. 51.

Begriff der Psychologie.

Die Thätigkeiten der Seele können in der Psychologie unmöglich ohne ihre Beziehung auf ein Object dargestellt werden. Aber die Objecte derselben kommen nicht als solche zur Sprache, sondern nur sofern sie gehört, gesehen, wahrgenommen, gefühlt werden u. s. f., sofern also eine Thätigkeit durch ihre Beziehung auf ein Object eben diese bestimmte Thätigkeit ist. Diese Thätigkeiten nun, sofern sich in ihnen der reine Begriff des Ich selbst entwickelt, müssen, dem Ich ursprünglich zukommen. Folglich, da eine Thätigkeit des Ich nur diese bestimmte ist in Beziehung auf ein Object, was hier als Factum aufgenommen, nachher aber bewiesen werden wird, und da somit mit den Veränderungen dieser Thätigkeiten in der Entwicklung des Ich auch die Objecte sich verändern, so ist klar, daß mit der Bestimmtheit der Thätigkeit auch die Bestimmtheit des Objects gesezt ist, und das Object aus dem Ich selbst ursprünglich folgt. Die Genesis der Objecte fällt mit der Genesis der Thätigkeiten des Ich völlig zusammen. Die Objecte kommen aber nur zur Sprache, sofern sie auf diese Weise dem Ich mit seinen bestimmten Thätigkeiten selbst entstehen. Folglich ist der Begriff der Psychologie die Darstellung des Ich als subjectiver Identität des Subjectiven und Objectiven, so daß es in jeder seiner Formen ebenso wesentlich subjectiv als objectiv, also nicht reines Selbstbewußtsein, aber doch diese Identität nur als subjective ist.

Darin, daß die Psychologie weder die Thätigkeiten des Ich, noch auch die Objecte, auf die sie sich beziehen, als gegeben aufnimmt, unterscheidet sie sich als speculative Wissenschaft von einer blos empirischen Psychologie. Durch diesen Begriff ist aber auch erst der Verwirrung ein Ende gemacht, die in den gewöhnlichen Psychologieen herrscht; denn indem hier bald die Natur der Seele, welche für sich zu betrachten, nicht umgegangen werden

kann, bald die Objecte den Grund der Spezification der Seelenthätigkeiten abgeben, so fehlt hier nothwendig eine feste, bestimmte Ordnung, und das Verschiedenste wird mit einander vermischt. — Sobald man bedenkt, daß die Seele eben nur in ihren Thätigkeiten ist, was sie ist, so wird man einsehen, daß diese Thätigkeiten von der Bestimmtheit des Objects herleiten nichts anderes heißt, als die Seele selbst zu einem Product des Objects machen. Man scheut sich aber so weit zu gehen, sondern sucht dieser Verlegenheit dadurch zu entkommen, daß man die Seele selbst durch Vermögen, mit denen man sie ausstattet, zu einer Sammlung von besonderen, für sich bestehenden Causalitäten erhebt. Hiemit aber ist nur der Widerspruch aufgedeckt, welcher der Grund dieser Verlegenheit ist. Das Vermögen ist eine Causalität, die aus sich anfängt, aber zugleich von aussen angeregt werden muß, um zu wirken. Wenn ich aber dem Ich das Vermögen, wahrzunehmen, zu denken, u. s. f. zuschreibe, so behaupte ich damit, daß Ich die Causalität dieser Thätigkeiten ist. Ich zu diesen besondern Causalitäten in Beziehung gesezt, so daß sie von ihm prädicirt werden, ist offenbar ihre Causalität, sofern sie ursprünglich wirkt und schlechthin aus sich anfängt, gerade darum, weil Ich zugleich von ihnen, als bloßen Vermögen, unterschieden wird. Das Ich macht Gebrauch von diesen Vermögen, also das Ich regt sie zur Thätigkeit an. Wozu noch eine Anregung von aussen? Denn Ich ist nichts anders, als die ursprüngliche Ursache, welche das Vermögen ist, als thätig gesezt. Diesem Begriffe steht nun aber der des Vermögens gegenüber, vermöge dessen Ich nur wirkt, indem es offen ist nach aussen, und von aussen auf es gewirkt wird. Dieser Widerspruch ist in der Lehre von einem Ich, das Vermögen hat, offen ausgesprochen, aber nur ausgesprochen, nicht gelöst. — Ohne Zweifel sind wir äussern Eindrüken auf die mannigfachste Weise preisgegeben. Welcher Mensch von gesunden Sinnen wird das leugnen? Wir empfinden Wärme und Kälte; wir haben im Hunger eine sehr heftige Ueberzeugung davon, daß noch etwas Anderes ausser uns ist. Es hilft nichts, solchen

Ueberzeugungen durch einen abstracten Begriff des Ich, das jeder solchen Eindruck perhorrescire, Hohn zu sprechen. Sie müssen erklärt werden. Das Ich ist offen gegen aussen, dieß liegt in seinem Begriffe, wie gezeigt werden wird; dieser Begriff ist die Widerlegung jenes schlechten Idealismus, der das Ich, wenn es nur möglich wäre, gern völlig in sich verschließen möchte, aber eben damit über den Dualismus des Subjects und Objects nicht hinauskommt. — Aber der Grund, warum das Ich äussern Eindrücken preisgegeben ist, liegt in ihm selbst, und es ist immer nur es selbst, für welches es offen ist. Hierin liegt, wie sich zeigen wird, die Erklärung der Möglichkeit eines Eindrucks auf das Ich, den man doch wohl von dem Eindruck, den der Finger auf das Wachs macht, unterscheiden wird. Die ganze Aufmerksamkeit der Philosophie muß also darauf gerichtet sein, daß das Ich sich aus sich vorher muß für ein Anderes geöffnet haben, ehe dieses auf es einzuwirken im Stande ist. Der erste Act fällt nicht in das Object, sondern in das Ich. Dieser Act geht dem gewöhnlichen Bewußtsein verloren. Indem dieses der Meinung ist, daß ein Anderes als solches in das Ich eindringe, und so einen Eindruck auf es mache, muß es bei einem solchen rein materiellen Eindruck als unbegreiflich unbeantwortet gelassen werden, wie hiemit eine Empfindung, wie Bewußtsein möglich sein soll. Aber Unbegreiflichkeiten sind immer nur ein Beweis irriger Voraussezungen oder unvollständiger Auffassung der Begriffe (in den realen Wissenschaften, der Thatsachen). — Man sagt doch, das Ich müsse für einen Eindruck empfänglich sein; diese Empfänglichkeit gehört offenbar zu seiner Natur. Sie ist aber immer spezifischer Natur, eine Empfänglichkeit für ein bestimmtes Object. Ist nun diese Bestimmtheit dem Objecte zuzuschreiben? das wäre gegen den Begriff der Empfänglichkeit. Folglich ist das Object ein bestimmtes durch die Bestimmtheit der Empfänglichkeit, sofern beide Bestimmtheiten einander völlig entsprechen. Aus der Bestimmtheit des Ich, die es sich selbst gibt, folgt die Bestimmtheit des Objects, das Ich ist in einer bestimmten Form offen nach aussen; in die-

ſem beſtimmten Offenſein entſteht ihm ein beſtimmtes Object, in welchem es daher auf irgend eine Weiſe wieder nur ſich ſelbſt hat. In dieſer Bewegung gerade beſteht die Empfindung, das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein. Nur die halbe Auffaſſung dieſer Formen macht ſie unerklärlich; die vollſtändige iſt ihre Erklärung. Wir müſſen daher, um das Verhältniß des Ich zur Auſſenwelt zu erklären, bei ihm anfangen, und nicht beim Object; das Ich ſelbſt muß uns erſt zum Objecte hinführen. Auſſerdem iſt es ſchlechthin unmöglich, zu erklären, wie dieſe Objecte in der Empfindung u. ſ. f. die unſrigen werden, wie das Ich der Dinge bewußt iſt, indem es darin zugleich ſich ſelbſt weiß. —

Wir müſſen aber wohl feſthalten, daß die Identität des Subjectiven und Objectiven in der Pſychologie eine blos ſubjective iſt. Indem das Ich in ihr eine Reihe von Thätigkeiten zugleich als eine Reihe von Objecten erzeugt, ſtehen dieſe Objecte hiemit in einem blos ſubjectiven Context, in welchem mit jeder neuen Thätigkeit auch ein neues Object auftritt. So wenig daher in der Pſychologie von dieſem oder jenem Ich die Rede iſt, weil ein einzelnes Ich als ſolches in einem objectiven Zuſammenhang mit andern Ich ſteht, ſo wenig ſpreche ich in dieſer Wiſſenſchaft von dieſem Papier, dieſem Buche, dieſer Taſſe u. ſ. f. Einen ſolchen objectiven Zuſammenhang, in welchem die Gegenſtände erſt dieſe, einzelne ſind, kennen wir noch gar nicht. Die Monade ſtellt nur ſich ſelbſt, ihre eigene Natur in dieſen Objecten vor, ohne aus ſich herauszugehen. Dieſe Objecte ſind nur ideal, noch nicht real; ſie ſind nur die, den reinen Begriff des Ich conſtituirende, ideale Welt. — So wenig die Pſychologie von einzelnen Objecten ſprechen kann, ſo wenig hat ſie ſich vor dem Geſpenſt eines Dings an ſich zu fürchten, als ob hinter dem Object, das für das Ich iſt, noch ein Anderes als Anſich verborgen wäre. Das Object iſt in ihr ganz nur das, was es für das Ich iſt; denn es iſt nur, indem Ich ſich öffnet, und verſchwindet, indem es ſich ſchließt. Durch den Begriff der Pſychologie verſchwindet gerade jenes Geſpenſt eines Dings an ſich vollſtändig. Sie fragt

gar nicht nach der Realität der Objecte, welche für das Ich sind; diese Frage geht über ihre Grenze hinaus; sie stellt die Bewegung des Ich zum Object und aus diesem in sich zurück nur als eine Bewegung des Ich in ihm selbst dar, worin das Object für sich eine selbständige Bedeutung nicht gewinnen kann.

Das Factum der Psychologie ist das Factum des Idealismus, denn sobald der Gegenstand derselben für sich festgehalten, und dessen Totalität als ein in sich geschlossnes, wissenschaftliches Ganzes genommen wird, was offenbar geschehen muß, so ist leicht einzusehen, daß die Seele selbst, indem sie hier für sich betrachtet wird, nur von sich selbst aus sich diese Beziehung auf ein Object geben kann, die ihr wesentlich ist. Per vim animae intelligi debet, cur talia in anima possibilia sunt, sagt Wolf. So wenig er in seinem Zwitterding von rationaler und empirischer Psychologie dieser Forderung genügt hat, so trefflich hat er damit die Aufgabe einer speculativen Psychologie, welche nothwendig Idealismus ist, bezeichnet. In ihr ist die Seele der βυθος, welcher sich aus sich zur objectiven Welt aufschließt. Die Psychologie ist die Darstellung der Seele als der gnostischen σιγή, die das Wort, das Object, erst aus sich sprechen soll. In ihr nimmt das Ich die Situation der reinen Concentration in sich an, um nur von dieser Vertiefung in sich aus zur Realität fortzuschreiten, und dieselbe Identität, welche es als subjectiv ist, in dieser als objectiv zu erblicken. So hebt der Begriff der Psychologie jede Spur einer Transscendenz der Identität des Subjectiven und Objectiven, als des Begriffs Gottes auf; die Philosophie ist mit ihr erst wahrhaft immanent geworden, sie hält die Identität des Subjectiven und Objectiven vor allen Dingen ohne alle Zweideutigkeit im Ich, im diesseitigen Ich fest, ohne sich dieselbe an eine transscendente, objective Identität, in welcher das Ich selbst aufgehoben ist, entschlüpfen und zu einer Bewegung Gottes in sich selbst werden zu lassen. Diese Transscendenz hängt aber von selbst mit jener religiösen Anschauungsweise zusammen, welche die Thätigkeit des Ich in der Thätigkeit des Absoluten aufgehoben

sein läßt, ohne diese Aufhebung selbst rein als Act des Ich zu fassen, womit allein wahre Philosophie, und somit auch wahre Psychologie möglich ist. —

§. 52.

Eintheilung der Psychologie.

Ich ist als Ich reine Identität der Reflexion in sich und der aufgehobnen Reflexion; es ist als Ich Identität des Subjectiven und Objectiven. Es bezieht sich auf ein Anderes, aber es bezieht sich darin nur auf sich selbst; denn es erhält sich als Reflexion in sich, indem es aufgehobne Reflexion ist, ohne in jener über sich als Object hinauszugehen, oder in dieser sich zum Object aufzuheben.

Nun aber ist Ich selbst die Bewegung, seine beiden Elemente in Eins zu sezen. Es ist daher zuerst die noch indifferente Einheit beider Elemente, sodann die Einheit nur in der Differenz, und drittens die Einheit beider Elemente gesezt in ihrem Unterschiede. Auf diese Weise realisirt sich Ich selbst als die Einheit seiner Elemente. Es ist daher zuerst Empfindung, zweitens Bewußtsein, drittens Selbstbewußtsein; und in diesem Stufengange ergeben sich alle Formen des Ich, welche den Inhalt der Psychologie ausmachen.

Das Ich, sofern es für sich als Identität des Subjectiven und Objectiven betrachtet wird, wird nur vollkommen aufgefaßt als diese Bewegung. Aber ebenso ist dasselbe nicht blos Empfindung, wie sie hier beschrieben ist, sondern als sich bewegende und detaillirende Empfindung. An keinem einzelnen Punkte kann das Leben der Seele ganz angefaßt werden, sondern nur in der Bewegung von einem Punkte zum andern. Dieß gilt daher von den allgemeinsten Stufen, wie von den speziellsten. — Aus der aufgestellten Dreiheit ergeben sich die sogenannten Seelenvermögen; aber abgesehen davon, daß dieser Begriff an und für sich unrichtig ist, sind wir durch diese Bewegung des Ich allein im

Stande die Einheit deſſelben bis in die kleinſten Unterſchiede hinein feſtzuhalten.

I. Die Empfindung.

§. 53.

1. Die Gemeinempfindung.

Ich als reine Identität der Reflexion in ſich und der aufgehobnen in ihm ſelbſt iſt der unendliche Wechſel beider und in dieſem Wechſel das Zumal derſelben. So iſt es lebendiges Individuum, das in der Continuität jenes Wechſels ſich organiſirt und als Zumal der Elemente des Wechſels ſich auf ein Object bezieht und in ihm ſich weiß. Allein das Zumal beider Elemente taucht immer in ihrem Wechſel unter; ſo wie es hervortritt, verſchwindet es in ihm. So iſt das Sichwiſſen im Objecte nicht ein Sichwiſſen, ſondern nur die Gemeinempfindung, die Empfindung, welche das lebendige Individuum von ſich als ſolchem hat, und zwar noch nicht einmal als Selbſtempfindung; denn in der Gemeinempfindung unterſcheidet ſich das Individuum noch nicht vom Andern. — Das Object iſt daſſelbe was die Seele iſt; im Offenſein nach auſſen iſt ihre Bewegung Gegenſtand. Das Object iſt daher die ſich in ſich auflöſende Cohäſion der Wärme. Die Gemeinempfindung aber iſt die Empfindung der animaliſchen Wärme überhaupt, in welcher Ich ebenſo ein Anderes, als nur ſich empfindet, ohne daß es jedoch als Selbſtempfindung geſezt wäre. Die Seele empfindet alſo die Wärme, indem ſie in der Bewegung des organiſchen Lebens, worin dieſes an und für ſich ſelbſt warm iſt, als Zumal der Elemente dieſer Bewegung ſich nach auſſen öffnet, aber unmittelbar ſich wieder ſchließt und in den Wechſel zurückfällt; indem ſie im Zumal der Elemente, worin ſie ſich auf ein Object bezieht, unmittelbar ihr Wechſel iſt, verhält ſie ſich unmittelbar im Objecte nur zu ſich ſelbſt, und empfindet. So wird deutlich, wie die Seele in dieſer Empfindung ihre eigne Lebendigkeit ſezt.

Der Wechsel der Elemente, so bestimmt, ist daher Wechsel, in ihrem Zumal, im Unterschiede des Ich und des Objects zu sein, und zur Indifferenz der Elemente hinabzusinken — der Wechsel zwischen Schlafen und Wachen. (Die Nothwendigkeit dieses Wechsels leuchtet aus dem Begriffe der Gemeinempfindung ein.)

Der Wechsel als ein Wechsel zwischen Schlafen und Wachen setzt von selbst wieder seine Elemente zugleich, so daß Ich als Empfindung eines Andern sich selbst empfindet, die Differenz eingeht in die Indifferenz, und umgekehrt, so entsteht die Selbstempfindung. Diese, so lange die Reflexion in sich das Band der Elemente ist, ist ein Moment des ordentlichen Seelenlebens; sobald aber die Differenz in die Indifferenz, die Reflexion in sich in die aufgehobne hinabsinkt, und doch das Zumal beider Elemente gesetzt ist, was vermöge des Begriffs der Selbstempfindung möglich ist, so entsteht das Schlafwachen.

§. 54.

2) Der Trieb.

Aus der Selbstempfindung bricht unmittelbar der Trieb hervor; als dieses wesentliche Uebergangsmoment gehört sie in die Darstellung des ordentlichen Seelenlebens.

Die Selbstempfindung ist zugleich die Empfindung eines Andern; sie ist somit in der Indifferenz ihrer selbst und des Andern zugleich die Differenz, und zwar so, daß die eine ebenso auf die andere hinweist, als sie ihr widerspricht. Die Differenz muß also, damit die Selbstempfindung möglich sei, aufgehoben werden; so entsteht der Trieb. — Der Trieb kann nicht verstanden werden, wenn nicht die Empfindung eines Andern zugleich als Selbstempfindung aufgefaßt wird; und nicht blos darin, daß das Object aufgezehrt wird, zeigt sich der Idealismus des Individuums, sondern ursprünglich im Hunger selbst; denn dieser ist nur möglich, indem die Seele die Empfindung der Speise schon aus sich, aus seiner Selbstempfindung, anticipirt.

Der Trieb selbst entwickelt sich durch den Nahrungstrieb, Gattungstrieb und Kunsttrieb. Lezterer faßt die beiden ersten zur Einheit zusammen; er sezt ein vollständiges Offensein des Organismus nach Aussen voraus, und ist das Streben, denselben in ihm selbst gegen dieses Offensein zu schüzen und zu schließen. In ihm ist es gesezt, daß das Individuum als Trieb, indem er auf ein Anderes geht, nicht auf das Andere, sondern auf sich selbst, auf die Erhaltung seiner selbst gerichtet ist.

§. 55.

3) Der Sinn.

So geschlossen gegen aussen, worin der Organismus des Individuums sich als selbständigen vollendet, so daß sofort dieses Geschlossensein gegen aussen im lebendigen Organismus selbst gesezt ist, ist das Individuum wieder offen nach aussen. Das Zumal seiner Elemente, die Reflexion in sich und die aufgehobne Reflexion sinkt nicht mehr blos in ihren Wechsel (im Organismus als solchem) hinab, sondern erhält sich über ihm, es steht als selbständiges Individuum dem Objecte gegenüber. So als selbständiges Individuum öffnet es sich, schließt sich u. s. f.; d. h. indem beide Elememte des Ich zugleich gesezt sind, und Ich ihren Wechsel im Organismus unter sich hat, ist Ich in diesem Zumal ihr Wechsel. Auf diese Weise entsteht der Sinn. Er ist in Einem die Waffe, mit der er sich gegen aussen vertheidigt, und das freie unbefangene Offensein gegen aussen. Daß der Sinn solche Waffe ist, dieß ist nicht blos eine nüzliche Einrichtung der Natur, die erst zu dem Sinne hinzukommt, sondern gehört zu dem Begriffe des Sinnes selbst. — Thiere, deren Sinne sehr ausgebildet sind, haben keinen Kunsttrieb; sie bedürfen seiner nicht, sie haben ihn hinter sich. Ein Organismus, der an ihm selbst gegen aussen geschüzt ist, hat sich eben damit zur vollkommnen Sinnigkeit ausgeschlossen.

Der Organismus ist geschlossen gegen aussen; um seine fortwährende ins Innere zurückgedrängte Thätigkeit lagert sich eine

cohärente Simultaneität seiner Elemente, welche jedoch immerfort thätig ist; eine Cohärenz die fortwährend sich spezifizirt, und sich spezifizirend cohärent ist und so den Organismus gegen aussen immerfort schließet und öffnet. — Das eigentliche Specificationsorgan dieser allgemeinen Cohärenz ist das Tastorgan, dieses erhebt sich über jenen allgemeinen Hautprozeß, wie die Beziehung auf ein Object sich über die Empfindung der animalischen Wärme überhaupt erhebt, aber bestimmter und schärfer. Der Organismus, können wir sagen, wiederholt sich in seiner äussern Umhüllung, um sich mit dem, was draussen ist, in immer mehr bewußte Communication zu sezen, und sich gegen dasselbe zu behaupten. — Die Lastempfindung enthält daher die Beziehung auf ein bestimmtes Object; Ich weiß in ihr ein solches; denn es ist das Zumal, das sich hier im Wechsel der Elemente darstellt, dieser fällt mit der Beziehung auf ein Object als solcher zusammen. Dieses Zumal ist aber im Organ ein Wechsel; das Organ ist eine nach (aussen gelagerte) Cohärenz, die jedoch in sich unendliche Thätigkeit ist, sich zu spezifiziren. So ist Ich in diesem unendlich thätigen Wechsel, welcher thätig ist, weil in jedem Punkte das Ganze, und daher jeder Punkt ebenso über sich hinaus ist, das Dasselbe der Elemente, Reflexion in sich als aufgehobne, somit offen nach aussen; in diesem Offensein ist Ich sich gegenständlich als die aufgehobne Thätigkeit des Wechsels, als reine Cohärenz; aber gerade in diesem ruhigen Offensein (nicht ohne dasselbe, somit nicht ohne ein Object, auf welches es sich bezieht) ist Ich zugleich der thätige Wechsel, die Specification dieser äussern Cohärenz — so empfindet Ich die Cohärenz des Gegenstands.

So besteht die Thätigkeit der Sinne überhaupt in nichts anderem, als in der Spezification eines Cohärenten. Die Formen des Sinnes entstehen dadurch, daß er sich selbst als diese Spezification immer mehr gegenständlich wird, um sich selbst immer mehr zur vollen Schärfe der Spezification des Gegenstandes heraufzubilden. So ist das Auge in sich selbst eine Spezification des Lichts, der Farbe, wie sie im gegenständlichen Lichte selbst nicht

angetroffen wird, ein weit schöneres, unendlich beweglicheres Leuchten, als das der Farbe. Gerade darin, und in nichts anderem, besteht das Sehen; das Auge saugt den Strahl des Lichtes ein, um ihn zu specifiziren; dadurch entsteht von selbst, wie aus dem zuvor Gesagten erhellt, (als zugleich der in der Spezification in unendliche Bewegung gesezten Elemente) das bewußte Sehen. Dieses ist die Kraft den Gegenstand zu fixiren; in ihm realisirt sich der Begriff des Sinnes, daß er im Zumal der Elemente, also im Wissen eines Gegenstandes als eines Andern, den unendlichen Wechsel festhält. — Hiemit ist Ich in der That schon die einfache, ruhige, in sich wechsellose Beziehung auf einen Gegenstand, der selbst Eines doch Vieles und damit der gegenständliche, erloschene Wechsel selbst ist. —

II. Das Bewußtsein.

§. 56.

Die Wahrnehmung.

Das Bewußtsein ist Reflexion des Ich in sich, und als aufgehobne Reflexion bezieht es sich darin auf einen Gegenstand, so daß beide Elemente unterschieden sind und Ich im Andern eben nur einen Gegenstand, nicht sich selbst hat. Dieß folgt daraus, daß Ich wechsellose, einfache Beziehung auf ein Anderes ist; denn so ist es für sich selbst bloße Reflexion in sich, und dann wieder blos aufgehobne Reflexion und bezieht sich auf einen Gegenstand als solchen. Dieser Gegenstand ist aber eine in sich geschlossene Einheit, weil Ich in ihm in sich reflectirt ist; er ist eben so in sich reflectirt, aber auch der Wechsel der Elemente des Ich, er ist eines und ein Anderes; aber Ich nimmt für sich diese Reflexion in sich in Anspruch, und der Gegenstand ist nur das todte Zusammen von Vielen als ebenso unlebendige Einheit. Ich aber hat in seinem Wechsel, welcher es in der Thätigkeit des Sinnes war, sich als ruhige Einheit, erfaßt; dieser Wechsel ist ihm daher gegenständlich geworden; und der Gegenstand ist ein

Complex vieler Empfindungen, welche ihm als ſeine Eigenſchaften beigelegt werden. Das Bewußtſein iſt ſo *Wahrnehmung* des Gegenſtands.

Nun iſt Ich in Beziehung auf den Gegenſtand aufgehobne Reflexion; es muß ſich als Bewußtſein wieder als Reflexion in ſich gegen ihn herſtellen, ſo bezieht es ſich auf einen andern Gegenſtand und wird ſo Bewußtſein als Bewußtſein vieler Gegenſtände. In dieſem Bewußtſein iſt der einzelne Gegenſtand nicht verſchwunden, ſondern *das Bewußtſein des einzelnen iſt nur durch das Bewußtſein aller andern.* Ich iſt ſomit Bewußtſein nur als der Wechſel der Reflexion in ſich und der aufgehobnen, aber ebenſo als ihr Zumal, die vielen Gegenſtände ſind Einer; umgekehrt iſt dieſes Zumal nur im Wechſel, das Bewußtſein empfindet; was es aber empfindet, iſt nur in dieſem Wechſel, welcher das Bewußtſein in ſich iſt, und zugleich iſt damit daſſelbe Eines für das Bewußtſein — das Bild als Geſammtbild von Gegenſtänden. So iſt das Bewußtſein *Einbildungskraft.*

§. 57.

Die Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft iſt 1) *aſſociirende* Einbildungskraft. Wollen wir das Entſtehen der Einbildungskraft in ſeiner Quelle anfaſſen, ſo denken wir uns, das Bewußtſein ſei in ſeinen Wahrnehmungen bis auf einen Punkt fortgeſchritten, und halte hier inne, ohne durch eine weitere Wahrnehmung oder ſonſtige Thätigkeit wieder in Anſpruch genommen zu werden; es werden ſogleich ſeine Wahrnehmungen als ein Geſammtbild vor ihm ſtehen, ſobald ſeine Wahrnehmungen eine ununterbrochene ſucceſſive Reihe gebildet haben. Denn damit iſt das Bewußtſein des einzelnen Gegenſtandes nicht verloren gegangen, ſondern *es iſt nur das Bewußtſein einer Summe von Gegenſtänden das Prius für das Bewußtſein des einzelnen geworden;* dieſes hat ſich jenem untergeordnet, ſobald die Wahrnehmung ſich

geschlossen hat; damit sind die Wahrnehmungen zu einem Bilde geworden. So lange die Wahrnehmung fortschreitet, können die früheren Wahrnehmungen sich nicht zum Bilde gestalten; nur, wenn die Wahrnehmung gesättigt ist, tritt die Einbildungskraft und zwar nothwendig, an ihre Stelle, so am Abend, nach einer Reise, im Alter u. s. f. —

Wie Wahrnehmungen durch den Stillstand der Wahrnehmung selbst zum Bilde werden, dieß scheint nun freilich leichter zu erklären, als eine eigentliche Reproduktion, welche durch andere Wahrnehmungen unterbrochen ist. Doch aus dem gewonnenen Begriffe der Einbildungskraft läßt sich auch diese Erklärung geben. Fürs Erste nemlich geht das Bewußtsein eines einzelnen Gegenstands nicht überhaupt verloren, sondern nur als Bewußtsein dieses einzelnen Gegenstands; es verschmilzt mit dem Bewußtsein anderer Gegenstände, ist also vorhanden, obgleich das Bewußtsein selbst als solches verloren gegangen ist. Fürs Zweite ist das Bewußtsein eines einzelnen Gegenstandes nothwendig das Streben, Bewußtsein eines andern zu sein, sich in diesem fortzusezen, es ist ein Streben, Bild zu werden; man *fühlt* sich in der Wahrnehmung eines Gegenstandes gehindert, wenn man dieselbe nicht anknüpfen kann. Mit diesem Streben sucht das Bewußtsein, Bewußtsein dieses Gegenstands zu sein, nur indem es Bewußtsein eines andern ist. Falls nun die Wahrnehmung schon einmal Moment in einer Succession von Wahrnehmungen war, welche Succession auf die gezeigte Weise noch in der Seele vorhanden ist, so ist hiemit unmittelbar diese Succession als ein Gesammtbild wieder ins Spiel gesezt, und die Wahrnehmung sezt sich von selbst in der Einbildungskraft fort. Indem somit eine Wahrnehmung, im Streben, Bild zu werden, zum Bilde wird durch andere, indem das Bewußtsein des einzelnen Gegenstands, weil es sich als solches nicht genügt, Bewußtsein wird durch das Bewußtsein einer Menge von Gegenständen — als Bildern, so sind diese hiemit selbst ins Bewußtsein gerufen, das totale Bewußtsein ist zum Bewußtsein der einzelnen Gegenstände heraus-

getreten. Denn das Bewußtsein dieses einzelnen Gegenstands als solchen hat sich nur vollendet durch das Bewußtsein anderer, welches somit als Totalbewußtsein oder Totalempfindung wieder Bewußtsein des Einzelnen, und somit wirkliches Bewußtsein wird. — Es muß hier nur festgehalten werden, daß nicht die Wahrnehmung als Wahrnehmung die Bilder hervorruft, dieses ist unmöglich; sondern die Entstehung der andern Bilder und des Bildes der jezt gerade gehabten Wahrnehmung ist völlig dieselbe.

Die Gesezе der Association der Bilder (so sollte man sagen, nicht Association der Ideen, obgleich man bei diesem Ausdruck noch nie an Hegel'sche Ideen gedacht hat, weßwegen der Tadel, den Hegel über diesen Terminus ausspricht, sich ziemlich sonderbar ausnimmt) gründen sich auf die Succession der Wahrnehmungen, und die Verhältnisse des Wahrgeommenen. Es ist lobenswerth, daß die Psychologie hier wenigstens von Gesezen spricht. Nur sind diese Gesezе nichts andres als ein Ausdruck für die Thatsache, ohne ihren Grund zu enthalten. Haben wir diesen Grund erkannt, so wird sich das Gesez der Succession der Wahrnehmungen, und das Gesez der Aehnlichkeit und des Contrastes von selbst auf Ein Gesez zurückführen lassen. Denn beide beruhen darauf, daß eine Wahrnehmung, indem sie Bild werden will, sich durch andere vervollständigen muß. (Aehnlichkeit und Contrast sind hier nur Bestimmungen der Congruenz und Incongruenz von Totalempfindungen, nicht Categorien des Verstandes.)

Die associirende Einbildungskraft erzeugt eine reine Continuität von Bildern als Ein Bild. Wird nun jedes Bild so gesezt, daß es durch sich selbst sich in diese Continuität fortsezt, oder wird im Gesammtbild der Wechsel, durch welchen es ist, gegenständlich, so ist die Einbildungskraft die träumerische.

2) Die träumerische Einbildungskraft.

Sie löst die Continuität der Bilder im Gesammtbild in viele einzelne Bilder auf, welche haltungslos zusammengehen, sich wieder trennen, wieder zusammenfließen u. s. f. In diesem Gemenge von Bildern ist keines das erste, sondern alle sind das reine Durch-

einander, im Wechsel ein einzelnes zu sein, und wieder nicht, sondern ein anderes. Diese Form der Einbildungskraft ist eigentlich die willkürliche, denn das Bild, welches willkürlich hervorgerufen zu sein scheint, ist immer vielmehr durch andere hervorgerufen. Ein Bild willkürlich hervorzurufen ist an und für sich unmöglich; die Willkür muß wählen, sie muß also, wählen zu können, die Bilder schon haben; sie kommt also zu spät; das Gesez kommt ihr zuvor.

3) Die fixirende Einbildungskraft macht diesem Durcheinander ein Ende, indem sie schlechtweg Ein Bild fixirt. Zu dieser Einheit eines Bildes geht jenes Durcheinander von selbst zusammen, indem die Elemente, die in ihm wechseln, selbst ebenso zugleich sind. So wird Ich, das sich selbst ganz in seine Träumerei hat verschwimmen lassen, wieder in sich reflectirt, und sich gegenständlich als der aufgehobene Wechsel in der Einheit eines Bildes, welches rein für sich besteht. Das Ich erwacht zu sich selbst aus seiner Träumerei, um Ich zu sein. Ich ist daher hier nicht schlechthin einfache Handlung, somit Willkür, sondern der sistirte Wechsel vieler Bilder.

Das Eine Bild macht das Bewußtsein, seinen Inhalt aus, und der Wechsel der vielen Bilder, welcher die nothwendige Voraussezung desselben ist, tritt als solcher nicht ins Bewußtsein, sondern nur als sistirt.

Ist die Reproduktion zur Einheit eines Bildes vollendet, so ist sie Erinnerung, das Bewußtsein des Bildes als des Bildes eines existirenden oder gewesenen Gegenstandes. Die Objectivität der Reproduktion wird daran erkannt, daß das Reproducirte eine Einheit ist.

§. 58.

Der innere Sinn.

In der fixirenden Einbildungskraft als Erinnerung entsinnt sich das Bewußtsein, d. h. es wird durch seine innere

Bewegung Sinn, und zwar innerer Sinn. Indem es ein Bild fixirt, ist es für sich selbst einfache Reflexion in sich ohne Wechsel; als aufgehobne Reflexion ist es sich gegenständlich als dieser Wechsel; aber es ist in seinem Fixiren dieser Wechsel. Es ist daher vielmehr in ihm selbst als Reflexion in sich dieser Wechsel, und es ist sein Wechsel, der ihm gegenständlich ist. Das Bewußtsein nimmt so sich selbst wahr als innerer Sinn. Wenn wir den innern Sinn, so wie er sich gibt, auffassen, so sehen wir in ihm Ich als einen festen Punkt, und zugleich im Ich den steten Fluß eines fortwährenden Wechsels, in welchem das Ich bald dieses ist, bald jenes, und wieder ein anderes u. s. f., so daß Ich sich über diesem fluthenden Wechsel erhält, aber ebenso selbst in ihn hinabsinkt. Hierin liegt die Schwierigkeit der Wahrnehmung seiner selbst; denn um mich beobachten zu können, müßte ich selbst durchaus dem Wechsel entrissen sein; dann aber würde ich entweder als die reine Ruhe dieses Wechsels nichts wahrnehmen, oder ich würde nicht mich wahrnehmen.

Der Widerspruch des innern Sinns, vermöge dessen Ich bald feststeht als Reflexion in sich, die zugleich aufgehoben ist, bald in den reinen Wechsel der Reflexion in sich und der aufgehobnen haltlos zusammensinkt, hebt sich auf zum Selbstbewußtsein. Ich ist Reflexion in sich und aufgehobne Reflexion, die ruhige Einheit dieser beiden Elemente, nur im Wechsel. Wäre es nur jene Ruhe ohne Bewegung, so wäre es die reine Identität, in welcher kein Selbstbewußtsein zu entdecken ist, oder es wäre der reine Unterschied beider Elemente, und somit nur im Verhältniß zu einem Objecte, in welchem es nicht sich selbst hat. Es ist aber Selbstbewußtsein nur, indem es als Reflexion in sich sich als solche aufhebt, aber so auf dem Sprunge, sich auf einen Gegenstand zu beziehen, vielmehr in sich reflectirt ist, u. s. f., und in dieser unendlichen Bewegung selbst die Ruhe dieser Elemente in Einem, das Dasselbe in diesem Wechsel ist, und so sich weiß.

III. Das Selbstbewußtsein.

Ich ist sich als Selbstbewußtsein Gegenstand. Diese Definition ist richtig; aber ohne weitere Auseinanderlegung erklärt sie idem per idem. Das Selbstbewußtsein ist in der That der endlose Progreß sich zu sezen und ein Anderes und in diesem wieder sich selbst u. s. f., aber es ist nicht blos endloser Progreß, sondern ist Selbstbewußtsein als dasselbe in dieser unendlichen Bewegung, dieß ist die einfache Lösung des Widerspruchs des Selbstbewußtseins. Es ist Einheit der Empfindung und des Bewußtseins, sofern es den Wechsel der Empfindung selbst mit dem reinen Zugleich beider Elemente im Bewußtsein vereinigt — Das Selbstbewußtsein ist nicht möglich, ohne zugleich Bewußtsein eines Gegenstands als solchen zu sein; und seine Bewegung ist um so gesunder und frischer, auf je mehr Gegenstände es sich bezieht. Aber es besteht darin, im Wechsel dieser Beziehung sich *selbst* zu sezen.

Das Selbstbewußtsein ist zuerst Gefühl.

§. 59.

Das Gefühl.

Das Gefühl überhaupt ist zwar die selbstbewußte Ruhe der Elemente des Ich, aber noch in ihren Wechsel zerflossen. So ist es 1) Gemeingefühl, dieses bezieht sich auf ein Object überhaupt auf unendliche Weise ohne daß die speziellen Gegenstände darin heraustreten; die Förderung oder Hemmung der Bewegung des Selbstbewußtseins durch diese Beziehung macht den näheren Inhalt desselben als Gefühl von Lust und Schmerz überhaupt aus. In der Lust fügen sich die Elemente der Bewegung des Selbstbewußtseins von selbst in einander, in ihr treten daher die Theile derselben, die Vorstellungen (man erlaube mir hier diesen Ausdruck; ich verstehe darunter das Bewußtsein von Etwas, das im Selbstbewußtsein enthalten ist), die sie fördern, nicht für sich heraus, sondern verschwimmen ineinander, und Ich weiß sich auf

ungetrennte Weiſe in allen als daſſelbe, wie es in ihre reine Continuität ergoſſen iſt. Der Schmerz reißt dieſe Continuität auseinander, und weil das Fortgehen von einem Theile derſelben zu einem andern von ſelbſt auch im Schmerz ein Element der Luſt iſt, ſo ſind die Schmerzen die größten, in welchen nur ſehr wenig Vorſtellungen im Bewußtſein ſind. Indem Luſt und Schmerz vermittelſt der Bewegung des Selbſtbewußtſeins entſteht, in welcher von ſelbſt eine Vorſtellung ſich mit einer andern verbindet, ſo wird es hier, wie im Bewußtſein, eine Art von Reproduktion von Luſt- und Schmerzgefühlen durch andere Luſt- und Schmerzgefühle geben. Dieſe Reproduktion wird zu einer Gewohnheit werden, und ſo bilden ſich die ſogenannten Temperamente. Dieſe beruhen offenbar nicht blos auf dem leiblichen Organismus, ſondern ſind ein Erzeugniß des wirklichen Seelenlebens ſelbſt. Die Lehre von den vier Temparementen kann nicht dieſelben als wirkliche individuelle Zuſtände darſtellen, ſondern ſie kann nur die allgemeinen Geſeze der Entſtehung dieſer Gewohnheiten des Gemeingefühls beſtimmen. Denn ſchon aus dem Begriff des Temperaments als einer Gewohnheit des Gemeingefühls folgt, daß daſſelbe nicht in die feſte Grenze dieſer Vierzahl eingeſchränkt werden kann. Wie unendlich viel verſchiedene Gewohnheiten wird es hier geben? —

Das Gefühl iſt 2) Mitgefühl. Das Gefühl in ſeinem Wechſel als Selbſtbewußtſein in ſich reflectirt iſt ſich gegenſtändlich als dieſer Wechſel, als Gefühl, und hat im Verhältniß zu dieſem Gefühl die Förderung oder Hemmung ſeiner ſelbſt als Selbſtbewußtſeins. Hier iſt ein Ich, wenn ich ſo ſagen ſoll, in der reinen Circulation, der Beweglichkeit des Gefühls begriffen, ein anderes, das mitfühlende, macht ſich zum Mittelpunkte dieſer Beweglichkeit; darum erleichtert die Theilnahme des Mitleidens, indem damit der Unglückliche einen Haltpunkt gewinnt, in welchem er ſich über ſeinen ſich drängenden Vorſtellungen, in die er hinabgeworfen iſt, halten und ſie in einen mehr harmoniſchen Fluß bringen kann. Mitfreude iſt deßhalb unmöglich rein, weil der

Glückliche sich selbst als den Mittelpunkt seiner Gefühle besitzt, ebenso über ihnen er selbst ist, als in sie hingegossen; das Mitgefühl schließt hier eine Unlust in sich, wenn auch nicht direct am Glücke des Andern, so doch weil des Andere selbst unser Mitgefühl stört. Das Widergefühl beruht auf dem Streben, sein Gefühl durch ein fremdes zu ergänzen, und dadurch es in Bewegung zu sezen und zu einem Gefühl der Lust zu machen (weßwegen Schadenfreude und Neid doch nie ganz ohne eigentliches Mitgefühl sind), aber dieses Lustgefühl soll nur das eigene sein, nicht das des Andern. So entsteht der Neid als Schmerz über das Lustgefühl des Andern (denn nicht das, was dem Andern die Lust bereitet, sondern sein Lustgefühl ist es, was (wenigstens indem wir es voraussezen) Neid erregt, und die Schadenfreude als Lust über den Schmerz des Andern.

Das Gefühl ist 3) Selbstgefühl. Dieses geht immer von der Beziehung auf Gefühle Anderer aus; aber der, welcher sich selbst fühlt, sezt theils in denselben, als Objecten des Bewußtseins, auf unendliche Weise sich selbst, theils sollen Andere in ihren Gefühlen nicht so sich als festen Mittelpunkt haben, sondern vielmehr den, der sich selbst fühlt. Je mehr im Selbstgefühl diese unendliche Bewegung sich entfaltet, und mit ihm die Beziehung auf fremde Gefühle, desto mehr ist es negativ gegen diese, sofern sie Selbstgefühl sind, wie in der Eitelkeit, dem Hochmuth, der Einbildung, je mehr aber das Selbstgefühl sich in seine einfache Ruhe zusammennimmt, desto mehr läßt es das Selbstgefühl Anderen gewähren, wie in der Selbstliebe, dem Stolze, der Selbstgenügsamkeit. In der Eigenliebe, dem Uebermuthe, dem Eigendünkel dagegen ist das Selbstgefühl zwar ebenso einfach, aber zugleich auch einfache Verneinung des fremden Selbstgefühls; so besteht der Hochmuth darin, den Uebermuth zu spezifiziren, durch Wiederholung empfindlich zu machen.

Anm. Man zählt gewöhnlich in der Psychologie noch manche andere Gefühle auf, ästhetische, moralische, religiöse u. s. f. Dieß ist nur ein Beweis davon, daß man nicht

weiß, was in die Psychologie gehört. Auf diese Weise wäre die Psychologie eine Sammlung aller möglichen Wissenschaften, weil sie ja doch als Wissenschaft auch diese Gefühle analysiren und daher von selbst die ganze Aesthetik u. s. f. geben müßte.

§. 60.

Der Wille.

Die Continuität des Selbstbewußtseins ist im Selbstgefühl, aber als sistirt; auf diese Weise ist Ich rein in sich reflectirt, so hält es sich fest; aber es ist ebenso aufgehobne Reflexion, es verhält sich zu einem Gegenstande, in welchem es selbst, als Bewußtsein, seine Continuität als Selbstbewußtsein hat. Aber als Selbstbewußtsein ist es diese Continuität in ihm selbst; folglich ist Ich als Selbstbewußtsein von sich selbst different, seine Continuität ist durch die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand gehemmt, an ihm stoßt sie sich, ohne weiter zu kommen. So entsteht der Wille als Streben, die durch die Beziehung auf einen Gegenstand gesezte Hemmung des Gangs des Selbstbewußtseins wegzuräumen, oder durch die Aufhebung der Differenz vom Gegenstande (welche als solche Hemmung des Selbstbewußtseins ist) den Fluß des Selbstbewußtseins zu beschleunigen.

Der Wille ist 1) Affect, sofern die Continuität des Selbstbewußtseins überhaupt, ohne eigentliche Fixirung des Gegenstands, durch das Bewußtsein eines Objects so gefördert oder gehemmt wird, daß diese Förderung oder Hemmung eben so ganz mit dem Bewußtsein des Objects zusammenfällt, wie sie ganz in das Selbstbewußtsein hereinfällt, in welchem das Bewußtsein des Objects verschwindet. Der Affect enthält das wesentliche Element des Willens, daß Ich im Bewußtsein eines Objects die Continuität des Selbstbewußtseins ist; er ist daher das Streben, das Object, so zu sagen, in das Ich hineinzuziehen, oder es von sich zu stoßen, beides, um das Selbstbewußtsein in Bewegung zu erhalten.

2) Der Wille fixirt einen Gegenstand als solchen; durch diesen fixirten Gegenstand ist die Continuität des Selbstbewußtseins unterbrochen; in ihm muß Ich sich selbst sezen, um überhaupt sich selbst zu sezen, und das Selbstbewußtsein in Fluß zu bringen; es ist ihm also um den Gegenstand als solchen zu thun, in ihm, ausser sich, will Ich sich selbst sezen. So ist der Wille Begehren. Der Begriff des Begehrens entwickelt sich durch Neigung, Hang und Leidenschaft, in welch lezterer Ich das beharrliche, sich gleich bleibende Aussersichsein des Selbstbewußtseins in dem Begehrten ist.

3) Der Wille ist Eigenwille. Der Wille tritt in Beziehung zu einem andern Willen, das Andere ist er selbst. Er ist daher das Streben, sich selbst in diesen Willen als Willen zu sezen, und so ist er Wille. — Ich ist als Streben, sich selbst in einem Andern zu sezen, nicht auf dieses Andre gerichtet; es strebt vielmehr, sich selbst als sich selbst zu sezen, der Wille will sich. In diesem Streben ist der Wille sich gegenständlich als Wille; denn er ist dieses Streben, weil es ein Anderes ist, in dem er sich sezen will; und weil er sich in ihm sezen will, sich als Wille will, ist das Andere nothwendig Wille. Aber der Eigenwille als solcher bringt es in der That nicht dazu, sich selbst im Andern als Wille zu sezen; denn als Anderer ist dieser dem Eigenwillen immer entgegengesezt; der Eigenwille aber strebt, allein Wille zu sein, und ist es doch nur, indem er sich auf andere Willen bezieht. Aus dem Widerspruch dieses Wechsels, sich selbst im Andern zu sezen, und wieder nicht, sondern sich zu sezen, und das Andere aufzuheben — aus dieser nie befriedigten Selbstsucht des Eigenwillens entspringt unmittelbar das Denken. Es darf nur im Negiren des Andern sein Sezen festgehalten werden, so ist der Widerspruch verschwunden; Ich sezt sich selbst nur, indem es sich als Anderes sezt. Die Sichselbstsezung des Ich und die Sezung des Andern ist vollkommen gleichgeworden; d. h. jene ist nicht die Aufhebung dieser, sondern ist als sie; die negative Tendenz gegen das Andere ist gänzlich zur positiven umgeschlagen. Mit dieser Veränderung ist Ich daher indem es im Andern sich selbst sezt,

sich selbst gleich *im Andern*; es ist in sich als Selbstbewußtsein die Unruhe, der Wechsel der Bewegung, worin das Selbstbewußtsein überhaupt ist, aber diese Unruhe ist zugleich im Andern sich gegenständlich als ruhige Sichselbstgleichheit. Darin besteht die Eigenthümlichkeit des *Denkens*. Im Denken vergißt man sich selbst in dem Gegenstande, und doch hat man darin sich als reines Selbstbewußtsein; das Denken besteht also darin, daß *das Selbstbewußtsein sich gegenständlich ist*.

§. 61.

Das Denken.

Das Denken ist das sich gegenständliche Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein aber ist Prozeß. Es ist somit sich als dieser Prozeß gegenständlich. Dieser Prozeß ist zuerst, wie er gegenständlich ist, vielmehr Prozeß des Selbstbewußtseins als solchen. Es ist als Selbstbewußtsein Bewußtsein eines Andern, hebt aber dieses in seinen Prozeß auf, und ist sofort sich in diesem Prozesse so gegenständlich, daß es seine Gegenständlichkeit, sich ihr öffnend, und sich in sie versenkend, immer wieder in den Organismus seines Selbstbewußtseins zurücknimmt. So ist das Denken *zuerst Phantasie*. — Die Phantasie ist von der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden; der bestimmte Unterschied besteht darin, daß sie dem Selbstbewußtsein angehört, und dieses sich in ihr gegenständlich wird. Die Bilder, welche die Phantasie zu Einem Bilde verwebt, entstehen von selbst dadurch, daß, indem das Bewußtsein von vielen Gegenständen in das Selbstbewußtsein und dessen Gegenständlichkeit aufgenommen wird, das Bewußtsein des Einzelnen immer nur in der Totalität ist; aber durch die Phantasie wird sofort diesem Totalbewußtsein die Einheit des Selbsts eingepflanzt, woraus von selbst folgt, daß sie der Region des Selbstbewußtseins, somit dem Denken angehört. — Das Denken selbst als solches geht immer von der Phantasie aus; diese ist immer die erste Form des Denkens, ohne welche es selbst als solches nicht möglich ist.

Zweitens bildet das Denken, von der Phantasie ausgehend, die Sprache. Die Phantasie ist Bewußtsein vieler Gegenstände als Eines, wie dasselbe aus dem Selbstbewußtsein wiedergeboren ist; so sehr in ihr das Selbstbewußtsein seiner Gegenständlichkeit gegenübersteht, so sehr ist es mit derselben noch in der Form der Empfindung verschlungen. Dieses Verschlungensein löst sich in dem Worte, durch welches das Selbstbewußtsein als solches die Einheit des Bewußtseins vieler Gegenstände sich vindicirt. — Durch die Hemmung, Fixirung der Empfindung entsteht der Ton; in der Phantasie nun hat Ich sein Selbst im Bewußtsein vieler Gegenstände als einer Einheit, es empfindet sich in dieser Einheit; indem es nun sich selbst als diese Einheit festhält, ist die Empfindung der Phantasie als Einheit fixirt, so daß Ich in dieser Einheit sein Selbstbewußtsein hat; so tritt an die Stelle des Bildes, indem die Einheit der Empfindung als Einheit des Selbst (wodurch der Ton selbst sich zum Worte fixirt) festgehalten wird, das Wort. Die verschiedenen Wortformen sind nichts anderes als die Momente des Selbstbewußtseins selbst, die in ihnen als solche gegenständlich werden, wie diese nachher beim Denken als solchem näher zur Sprache kommen. So entsteht die Sprache als organische Verbindung dieser Wortformen. Mit der Entstehung der Sprache bilden sich die Vorstellungen; diese sind das Bewußtsein vieler Gegenstände als Einheit, sofern in demselben das Selbstbewußtsein sich gegenständlich ist.

Ist das Selbstbewußtsein im Bewußtsein von Vorstellungen (welche immer zugleich Worte sind) so sich gegenständlich, daß es die einzelne Vorstellung nicht für sich hat, sondern nur im Gesammtbewußtsein anderer, so entsteht das Gedächtniß. Die Sprache ist für sich selbst schon Gedächtniß, weil in ihr das Selbstbewußtsein sich als Bewußtsein von Gegenständen hat, womit dieses schon nicht für sich isolirt, sondern mit anderem Bewußtsein verknüpft ist. Das Gedächtniß ist daher nur die andere Seite der Sprache, sofern in ihr das Selbstbewußtsein als gegenständliche Continuität von Vorstellungen ist, sich als Zusammen

von Vorstellungen, und somit in der Form des Bewußtseins sich gegenständlich wird. — Wir können daher sagen, die Phantasie hat ihre Elemente in Sprache und Gedächtniß auseinander geschlagen; in jener hat sich das Element des Selbstbewußtseins als solchen gegen sein Verschlungensein mit der Gegenständlichkeit geltend gemacht, in diesem hat das Selbstbewußtsein den innern Reichthum, den es so sich gebildet, als Continuität von Vorstellungen als Bewußtsein vor sich.

Greift nun das Selbstbewußtsein als solches in diese seine Gegenständlichkeit, in deren Aussereinander es sich nicht als Selbst hat, wieder thätig ein, so daß es diesem Zusammen von Vorstellungen als Selbst sich gegenständlich ist, so entsteht drittens das Denken als solches. — Dieses selbst, so wie es an sich die Sprache bildet, hat dieselbe zur Voraussezung, hat aber auch Reproduktionen des Gedächtnisses zur Voraussezung, und ohne solche Reporduktionen, in welche das Selbst als solches das Selbst ihres Zusammenhangs, eingreift, gar nicht möglich. So ist es realisirt, daß das Selbstbewußtsein als solches sich gegenständlich ist.

Es kommt daher darauf an, daß das Selbstbewußtsein sich selbst zur Gegenständlichkeit realisire, sich ganz in die Gegenständlichkeit herausseze, um sich ganz in ihr zu haben. Es wird daher zuerst noch im Unterschiede von seiner Gegenständlichkeit sein; seine Objectivität ist ein Vieles, ein Mannigfaltiges; indem es in Beziehung auf dieses sich als Selbstbewußtsein realisirt (wie denn dieses Viele für das Ich nur ist, weil es schon das eine in sein Bewußtsein aufgenommen hat, von diesem fortgeeilt ist zu einem andern u. s. f., somit das Bewußtsein des Vielen mit dem Selbstbewußtsein zusammenfällt), so sezt es diese Objectivität als sich selbst gleich; das Viele als ein sich selbstgleiches aufzufassen ist Sache des Verstandes. Hiemit ist das Selbstbewußtsein sich gegenständlich als sich selbst gleich. und so sich vorausgesezt; aber es ist thätig in Beziehung auf dieses Vorausgesezte, macht es zu seiner Gegenständlichkeit, indem es diese Sichselbstgleichheit des Gegenstands aufhebend, Unterschiede in ihr sezt, und sie aus die-

sen Unterschieden wiederherstellt; dieß ist das Geschäft der Urtheilskraft. Es ist daher das Selbstbewußtsein in seiner Gegenständlichkeit eben so sich selbst gleich, als in eine Vielheit unterschieden, und ist sich ganz gegenständlich, und in seiner Gegenständlichkeit ganz es selbst. So ist es Vernunft; für diese ist der Gegenstand in sich unterschiedne und sich selbst gleiche Totalität, er ist daher die reine Gegenständlichkeit des Selbstbewußtseins.

Dieser Begriff ist der höchste Begriff der Psychologie, in welchem sie sich vollendet. Das Selbstbewußtsein ist nur wirkliches Selbstbewußtsein, wenn es sich (im Denken) gegenständlich ist; hier erst ist es in der ihm eigenthümlichen Bewegung, welche zugleich Ruhe ist; wäre es blos Bewegung, wie diese oben bestimmt ist, es würde in eine Unendlichkeit zerfliessen, ohne einen festen Haltpunkt, ohne Ich zu sein; diesen festen Haltpunkt, die Ichheit in seinem Flusse, gewinnt es nur, indem es sich gegenständlich ist, denn nur dadurch ist es in seiner Bewegung sich selbst gleich. Das Selbstbewußtsein kommt nur zur Ruhe, indem es sich in seinem Gegenstande als Denken vergißt, aber es hat in dieser Ruhe nicht sich verloren, sondern sich als Ichheit befestigt. So sehen wir hier aus dem Begriffe des Denkens, wie wir zur objectiven Realität gelangen werden. —

Uebergang zur Logik und Metaphysik.

Das sich gegenständliche Selbstbewußtsein ist in der psychologischen Bestimmung der Vernunft noch die subjective Identität des Subjectiven und Objectiven, welche den Charakter der Psychologie überhaupt ausmacht. Aber indem diese Identität sich als Einheit des Ich und des Gegenstands realisirt hat, so ist die unmittelbare Folge hievon die Trennung dieser Einheit in eine subjective und eine gegenständliche, welche sich entgegengesezt sind, aber auch sich ergänzen. Das Selbstbewußtsein ist in seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirt; als so auf seine Gegenständlichkeit überhaupt sich beziehend, aber aus ihr in sich reflectirt, weiß es sich als die wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit —

so entsteht die Wissenschaft der Logik. Das Selbstbewußtsein ist aber ebenso sehr in seiner Gegenständlichkeit aufgehobne Reflexion in sich, und ist vollkommen gegenständliches Selbstbewußtsein, ohne irgend als Ich dagegen in sich reflectirt zu sein — so entsteht die Wissenschaft der Metaphysik. Auf diese Weise entzweien sich die Elemente des Ich, die in der Psychologie noch in ungetrennter Einheit sind, und aus der Psychologie entspringen zwei parallel laufende Wissenschaften.

B. Die Logik.

Die Logik stellt dies reine Selbstbewußtsein dar als wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit. Ist nemlich dasselbe aus seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirt, und doch in Beziehung auf sie, so weiß es sich als die wesentliche Form derselben; so ist das Selbstbewußtsein formales Denken, und die Logik ist die Darstellung desselben als des formalen Denkens. Die Logik ist daher formale Logik. Aber sie wird hier in einem andern Sinn als solche aufgestellt, als gewöhnlich. Die gewöhnliche Logik, so sehr sie formal ist, hat doch das Aussehen einer bloßen Sammlung der Functionen des Denkens, mit welchen das Selbstbewußtsein als solches selbst nichts zu thun hat. Daher werden die Denkgeseze, die sie voranstellt, und in denen der ganze Organismus der Wissenschaft schon implicite enthalten ist, traditionär aufgenommen, ohne daß sie abgeleitet werden. Geht man sofort von diesen Denkgesezen über zur Logik selbst, so weiß man gar nicht, warum sie vorangestellt sind; denn es findet zwischen ihnen und der Logik selbst kein inneres Verhältniß statt. Eben sowenig werden die weiteren Formen in der Logik abgeleitet; ihre Beweise stüzen sich immer auf Voraussezungen, deren Genesis selbst erst nachgewiesen sein sollte. Diesen Forderungen Genüge zu thun, ist aber nur dann möglich, wenn das Selbstbewußtsein es ist, welches in der Logik als die wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit dargestellt wird. (Man vergleiche über diesen Begriff der Logik Hillebrand, Grundriß der Logik und Anthropologie.) Hie-

sen Unterschieden wiederherstellt; dieß ist das Geschäft der Urtheilskraft. Es ist daher das Selbstbewußtsein in seiner Gegenständlichkeit eben so sich selbst gleich, als in eine Vielheit unterschieden, und ist sich ganz gegenständlich, und in seiner Gegenständlichkeit ganz es selbst. So ist es Vernunft; für diese ist der Gegenstand in sich unterschiedne und sich selbst gleiche Totalität, er ist daher die reine Gegenständlichkeit des Selbstbewußtseins.

Dieser Begriff ist der höchste Begriff der Psychologie, in welchem sie sich vollendet. Das Selbstbewußtsein ist nur wirkliches Selbstbewußtsein, wenn es sich (im Denken) gegenständlich ist; hier erst ist es in der ihm eigenthümlichen Bewegung, welche zugleich Ruhe ist; wäre es blos Bewegung, wie diese oben bestimmt ist, es würde in eine Unendlichkeit zerfliessen, ohne einen festen Haltpunkt, ohne Ich zu sein; diesen festen Haltpunkt, die Ichheit in seinem Flusse, gewinnt es nur, indem es sich gegenständlich ist, denn nur dadurch ist es in seiner Bewegung sich selbst gleich. Das Selbstbewußtsein kommt nur zur Ruhe, indem es sich in seinem Gegenstande als Denken vergißt, aber es hat in dieser Ruhe nicht sich verloren, sondern sich als Ichheit befestigt. So sehen wir hier aus dem Begriffe des Denkens, wie wir zur objectiven Realität gelangen werden. —

Uebergang zur Logik und Metaphysik.

Das sich gegenständliche Selbstbewußtsein ist in der psychologischen Bestimmung der Vernunft noch die subjective Identität des Subjectiven und Objectiven, welche den Charakter der Psychologie überhaupt ausmacht. Aber indem diese Identität sich als Einheit des Ich und des Gegenstands realisirt hat, so ist die unmittelbare Folge hievon die Trennung dieser Einheit in eine subjective und eine gegenständliche, welche sich entgegengesezt sind, aber auch sich ergänzen. Das Selbstbewußtsein ist in seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirt; als so auf seine Gegenständlichkeit überhaupt sich beziehend, aber aus ihr in sich reflectirt, weiß es sich als die wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit —

ſo entſteht die Wiſſenſchaft der Logik. Das Selbſtbewußtſein iſt aber ebenſo ſehr in ſeiner Gegenſtändlichkeit aufgehobne Reflexion in ſich, und iſt vollkommen gegenſtändliches Selbſtbewußtſein, ohne irgend als Ich dagegen in ſich reflectirt zu ſein — ſo entſteht die Wiſſenſchaft der Metaphyſik. Auf dieſe Weiſe entzweien ſich die Elemente des Ich, die in der Pſychologie noch in ungetrennter Einheit ſind, und aus der Pſychologie entſpringen zwei parallel laufende Wiſſenſchaften.

B. Die Logik.

Die Logik ſtellt dies reine Selbſtbewußtſein dar als weſentliche Form ſeiner Gegenſtändlichkeit. Iſt nemlich daſſelbe aus ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt, und doch in Beziehung auf ſie, ſo weiß es ſich als die weſentliche Form derſelben; ſo iſt das Selbſtbewußtſein formales Denken, und die Logik iſt die Darſtellung deſſelben als des formalen Denkens. Die Logik iſt daher formale Logik. Aber ſie wird hier in einem andern Sinn als ſolche aufgeſtellt, als gewöhnlich. Die gewöhnliche Logik, ſo ſehr ſie formal iſt, hat doch das Ausſehen einer bloſſen Sammlung der Functionen des Denkens, mit welchen das Selbſtbewußtſein als ſolches ſelbſt nichts zu thun hat. Daher werden die Denkgeſeze, die ſie voranſtellt, und in denen der ganze Organismus der Wiſſenſchaft ſchon implicite enthalten iſt, traditionär aufgenommen, ohne daß ſie abgeleitet werden. Geht man ſofort von dieſen Denkgeſezen über zur Logik ſelbſt, ſo weiß man gar nicht, warum ſie vorangeſtellt ſind; denn es findet zwiſchen ihnen und der Logik ſelbſt kein inneres Verhältniß ſtatt. Eben ſowenig werden die weiteren Formen in der Logik abgeleitet; ihre Beweiſe ſtüzen ſich immer auf Vorausſezungen, deren Geneſis ſelbſt erſt nachgewieſen ſein ſollte. Dieſen Forderungen Genüge zu thun, iſt aber nur dann möglich, wenn das Selbſtbewußtſein es iſt, welches in der Logik als die weſentliche Form ſeiner Gegenſtändlichkeit dargeſtellt wird. (Man vergleiche über dieſen Begriff der Logik Hillebrand, Grundriß der Logik und Anthropologie.) Hie-

mit erſt wird die Logik, wie Kant verlangt, eine völlig aprioriſche Wiſſenſchaft.

Das formale Denken, das in der Logik dargeſtellt wird, bezieht ſich auf ein Object überhaupt; ſeine Formen ſind nicht das Object ſelbſt. Auf dieſe Weiſe iſt das Selbſtbewußtſein in ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt.

Die Denkgeſeze ſind nichts anderes, als das Selbſtbewußtſein ſelbſt, ſeine Handlungen, ſofern dieſe die allgemeinen Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit überhaupt ſind. Dieſe Handlungen, als Formen der Gegenſtändlichkeit des Selbſtbewußtſeins, ſind noch nicht zuſammengegangen in Eine Form; das Selbſtbewußtſein hat ſeine Momente als ebenſo viele Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit. Sie enthalten es daher unmittelbar, daß ſie Handlungen des Bewußtſeins ſind. In den Denkgeſezen ſpricht es die Logik geradezu aus, daß ſie das Selbſtbewußtſein betrachtet als in ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt. —

Das Selbſtbewußtſein iſt im Andern ſich ſelbſt gleich; indem es nicht ein Anderes, nicht ſich ungleich iſt; dieſe ſeine Handlung als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit iſt das erſte Denkgeſez, A iſt A, indem es nicht non A iſt. Das Geſez der Identität und das Geſez des Widerſpruchs bilden zuſammen Ein Geſez; dieß ſieht man deutlich, ſobald man dieſe Geſeze in ihrem Urſprung als Acte des Selbſtbewußtſeins, welche die Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit ſind, erkennt.

Zweitens iſt das Selbſtbewußtſein, in dem es ſich ſelbſt ſezt, zugleich ein Anderes, es ſezt ſich ſelbſt, indem es ſich als Anderes ſezt, aber er ſezt ſich auf dieſe Weiſe ſelbſt, und indem es ein Anderes aufhebt. So entſteht, indem dieſe Handlung die Form ſeiner Gegenſtändlichkeit iſt, das zweite Geſez, das Geſez des ausgeſchloſſenen Dritten, A iſt b, indem es nicht non b iſt; wenn von einem Gegenſtande Etwas ausgeſagt wird, muß eben damit das reine Gegentheil dieſes Etwas von ihm ausgeſchloſſen werden.

Drittens ſezt Ich als Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt, indem es ein Anderes als ſolches ſezt; dieſer Act als die Form ſeiner Ge-

genständlichkeit enthält das dritte Geſez, das Geſez des Grundes. B muß gedacht werden als geſezt durch A, und A muß gedacht werden als ſezend B. — Man ſieht leicht, daß dieſes Geſez die beiden erſten als ihre Einheit in ſich enthält.

Hiemit ſind die Denkgeſeze, von welchen die Logik ausgeht, als Acte des Selbſtbewußtſeins, welche die Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit überhaupt ſind, abgeleitet.

Sollen nun dieſe Denkgeſeze in einem innern Verhältniß zum Organismus der Logik ſtehen, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß das Selbſtbewußtſein in jeder dieſer Formen ſich ganz auszuführen und nach ſeiner Totalität ſich in ihr als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit zu ſezen ſucht. Dadurch erſt entſtehen beſtimmte Formen des Denkens, in welchen ein Object gedacht iſt, wenn auch dieſe Formen als ſolche ſich nur auf ein Object überhaupt beziehen.

Der Gang der Logik kann daher kein anderer ſein, als das Selbſtbewußtſein in ſeiner Totalität als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit zu ſezen, ſo daß es aus der Vollſtändigkeit ſeiner Gegenſtändlichkeit vollſtändig in ſich reflectirt iſt. Es läßt ſich leicht zeigen, daß die Bewegung des Kettenſchluſſes (ſofern er ebenſo wohl proſyllogiſtiſch, als epiſyllogiſtiſch iſt) die gegenſtändliche Form der Bewegung des Selbſtbewußtſeins in ihrer Totalität iſt. So entſpringt aus der Logik diejenige Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich der Logik als Methodenlehre beifügt, für uns aber das gemeinſame Reſultat der Logik und Metaphiſik als Eine Wiſſenſchaft iſt, in welche dieſe beide zuſammen gehen. Was mit dieſem Reſultate geſagt iſt, wird daher erſt ſpäter deutlich werden und wir gehen von der Logik zur Darſtellung der Hauptpunkte der Metaphyſik über.

C. Metaphyſik.

§. 62.

Begriff der Metaphyſik.

Logik und Metaphyſik ſind parallele Wiſſenſchaften. Während jene auf der Reflexion in ſich des Selbſtbewußtſeins in ſeiner

Gegenständlichkeit beruht, beruht dieſe auf der aufgehobnen Reflexion, ſomit auf der Gegenständlichkeit des Selbſtbewußtſeins als ſolcher. Mit dieſer Stellung der Metaphyſik zur Logik wird die Gegenständlichkeit des Denkens, auf welcher ſie beruht, in ihrem Urſprunge aus dem Selbſtbewußtſein ſelbſt feſtgehalten, es iſt die Reflexion in ſich, welche als aufgehobne zu dieſer Gegenſtändlichkeit wird. Das Sein, von dem die Metaphyſik ausgeht, wird daher nicht unmittelbar aufgenommen, ſondern es iſt für uns als aufgehobne Reflexion in ſich des Selbſtbewußtſeins, weiſt ſomit auf dieſe Reflexion, ſofern dieſe ſich in ihm aufhebt, als ſeinen Urſprung zurück. Eben darin gewinnt die Logik eine eigenthümliche Bedeutung; ſie geht der Metaphyſik als der idealiſtiſche Act zur Seite, durch welchen das Sein der Metaphyſik iſt. — Die Metaphyſik iſt das reine gegenſtändliche Denken als ſolches, ohne daß Ich aus dieſer Gegenſtändlichkeit gegen ſie ſich in ſich reflectirt. Das metaphyſiſche Denken iſt daher nicht ein formales Denken, ſondern Denken, das in ſich ſelbſt Sein iſt; es iſt alſo ein reales Denken. Dieſe Realität iſt aber nicht eine vom Ich unterſchiedne, ſomit angeſchaute, denn ſonſt müßte Ich gegen ſie in ſich reflectirt ſein. Das metaphyſiſche Denken geht daher nicht aus dem Ich hinaus, ſondern Ich iſt in ihm rein es ſelber, ſofern es im Andern die reine Gleichheit mit ſich iſt; die Gegenſtändlichkeit der Metaphyſik iſt Ich ſelbſt als das im Andern ſich ſelbſt gleiche, ſo daß jede Spur von Ungleichheit des Ich und des Andern verſchwunden iſt. Die Realität, mit der ſich die Metaphyſik beſchäftigt, iſt daher die Realität, die das Selbſtbewußtſein als denkendes ſich ſelbſt gibt, ſie iſt nur gedachte Realität. Wir müſſen alſo von der Gegenſtändlichkeit des metaphyſiſchen Denkens jede Handlung des Ich in Beziehung auf ſie gänzlich entfernen; ſie iſt ſchlechthin nicht aufzuheben, indem das Ich im Andern rein ſich ſelber gleich iſt, zur reinen Gleichheit zuſammengeht, begibt es ſich aller Gewalt über dieſe Gegenſtändlichkeit, zu welcher es aus ſich ſelbſt wird; ſie iſt vollkommen feſt gegen jeden Verſuch des Ich, ſie aufzuheben; ſie iſt geſezt als nicht aufzuhebend, ſie iſt eine

Sezung, welche nicht zurückgenommen werden darf. So wie die Metaphysik auf diese Weise es nicht mit Handlungen des Ich zu thun hat, welche als solche die Realität erzeugen sollen, so müßen wir auch von ihrer Gegenständlichkeit jede Vorstellung des Gegebenseins gänzlich entfernen, denn dieselbe ist nur, sofern sie aus dem Selbstbewußtsein, indem dieses als Denkendes in seinem Andern rein sich selber gleich ist, folgt; die Metaphysik darf daher auf keine Weise vom Gegebnen ausgehen, so wie sie es mit einem solchen überall nicht zu thun hat.

Ist auf diese Weise Ich selbst zur Gegenständlichkeit geworden, und so das metaphysische Denken entstanden, so wird in dieser Gegenständlichkeit selbst das Ich sich regen müssen, diese selbst wird aus sich zur Reflexion in sich fortschreiten. Das Sein in seiner Reflexion in sich und in Anderes als Sein, als sich selbst gleich, wird dargestellt in der Ontologie. Dasselbe als Reflexion in sich, die aufgehoben ist in der Reflexion in Anderes, und sich gegen diese festzuhalten sucht, gibt die Lehre vom Ding oder die Eidologie. Ist die Gegenständlichkeit in ihrer Reflexion in sich und in Anderes in der Unterscheidung und Entzweiung dieser Momente sich selbst gleich, so entsteht die Lehre von der Ursache und Wirkung, die Monadologie. — Mit dieser Eintheilung weisen wir die Metaphysik in bestimmte Gränzen. Keine Wissenschaft hat ihre Grenzen so willkürlich erweitert, als es die Metaphysik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entscheidung der wichtigsten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wurde vor ihr Forum gewiesen. Dabei war sie doch die Wissenschaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über diesen Begriff nachgedacht, so hätte man wohl bemerken müssen, daß in derselben nicht von Begriffen die Rede sein könne, welche dem Selbstbewußtsein als solchem angehören, und ebenso wenig hätte man die Betrachtung der gegebnen Realitäten in sie aufnehmen können. — Die Metaphysik aber mit der Logik zu identifiziren, wie von Hegel geschieht, hebt geradezu den Idealismus auf, durch welchen erst die Metaphysik Gegen-

Gegenständlichkeit beruht, beruht diese auf der aufgehobnen Reflexion, somit auf der Gegenständlichkeit des Selbstbewußtseins als solcher. Mit dieser Stellung der Metaphysik zur Logik wird die Gegenständlichkeit des Denkens, auf welcher sie beruht, in ihrem Ursprunge aus dem Selbstbewußtsein selbst festgehalten, es ist die Reflexion in sich, welche als aufgehobne zu dieser Gegenständlichkeit wird. Das Sein, von dem die Metaphysik ausgeht, wird daher nicht unmittelbar aufgenommen, sondern es ist für uns als aufgehobne Reflexion in sich des Selbstbewußtseins, weist somit auf diese Reflexion, sofern diese sich in ihm aufhebt, als seinen Ursprung zurück. Eben darin gewinnt die Logik eine eigenthümliche Bedeutung; sie geht der Metaphysik als der idealistische Act zur Seite, durch welchen das Sein der Metaphysik ist. — Die Metaphysik ist das reine gegenständliche Denken als solches, ohne daß Ich aus dieser Gegenständlichkeit gegen sie sich in sich reflectirt. Das metaphysische Denken ist daher nicht ein formales Denken, sondern Denken, das in sich selbst Sein ist; es ist also ein reales Denken. Diese Realität ist aber nicht eine vom Ich unterschiedne, somit angeschaute, denn sonst müßte Ich gegen sie in sich reflectirt sein. Das metaphysische Denken geht daher nicht aus dem Ich hinaus, sondern Ich ist in ihm rein es selber, sofern es im Andern die reine Gleichheit mit sich ist; die Gegenständlichkeit der Metaphysik ist Ich selbst als das im Andern sich selbst gleiche, so daß jede Spur von Ungleichheit des Ich und des Andern verschwunden ist. Die Realität, mit der sich die Metaphysik beschäftigt, ist daher die Realität, die das Selbstbewußtsein als denkendes sich selbst gibt, sie ist nur gedachte Realität. Wir müssen also von der Gegenständlichkeit des metaphysischen Denkens jede Handlung des Ich in Beziehung auf sie gänzlich entfernen; sie ist schlechthin nicht aufzuheben, indem das Ich im Andern rein sich selber gleich ist, zur reinen Gleichheit zusammengeht, begibt es sich aller Gewalt über diese Gegenständlichkeit, zu welcher es aus sich selbst wird; sie ist vollkommen fest gegen jeden Versuch des Ich, sie aufzuheben; sie ist gesezt als nicht aufzuhebend, sie ist eine

Sezung, welche nicht zurückgenommen werden darf. So wie die Metaphysik auf dieſe Weiſe es nicht mit Handlungen des Ich zu thun hat, welche als ſolche die Realität erzeugen ſollen, ſo müßen wir auch von ihrer Gegenſtändlichkeit jede Vorſtellung des Gegebenſeins gänzlich entfernen, denn dieſelbe iſt nur, ſofern ſie aus dem Selbſtbewußtſein, indem dieſes als Denkendes in ſeinem Andern rein ſich ſelber gleich iſt, folgt; die Metaphyſik darf daher auf keine Weiſe vom Gegebnen ausgehen, ſo wie ſie es mit einem ſolchen überall nicht zu thun hat.

Iſt auf dieſe Weiſe Ich ſelbſt zur Gegenſtändlichkeit geworden, und ſo das metaphyſiſche Denken entſtanden, ſo wird in dieſer Gegenſtändlichkeit ſelbſt das Ich ſich regen müſſen, dieſe ſelbſt wird aus ſich zur Reflexion in ſich fortſchreiten. Das Sein in ſeiner Reflexion in ſich und in Anderes als Sein, als ſich ſelbſt gleich, wird dargeſtellt in der Ontologie. Daſſelbe als Reflexion in ſich, die aufgehoben iſt in der Reflexion in Anderes, und ſich gegen dieſe feſtzuhalten ſucht, gibt die Lehre vom Ding oder die Eidologie. Iſt die Gegenſtändlichkeit in ihrer Reflexion in ſich und in Anderes in der Unterſcheidung und Entzweiung dieſer Momente ſich ſelbſt gleich, ſo entſteht die Lehre von der Urſache und Wirkung, die Monadologie. — Mit dieſer Eintheilung weiſen wir die Metaphyſik in beſtimmte Gränzen. Keine Wiſſenſchaft hat ihre Grenzen ſo willkürlich erweitert, als es die Metaphyſik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entſcheidung der wichtigſten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit wurde vor ihr Forum gewieſen. Dabei war ſie doch die Wiſſenſchaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über dieſen Begriff nachgedacht, ſo hätte man wohl bemerken müſſen, daß in derſelben nicht von Begriffen die Rede ſein könne, welche dem Selbſtbewußtſein als ſolchem angehören, und ebenſo wenig hätte man die Betrachtung der gegebnen Realitäten in ſie aufnehmen können. — Die Metaphyſik aber mit der Logik zu identifiziren, wie von Hegel geſchieht, hebt geradezu den Idealismus auf, durch welchen erſt die Metaphyſik Gegen-

ständlichkeit des Denkens ist; wir stehen damit unmittelbar in einem gegenständlichen Denken, ohne zu wissen, wie wir dazu gekommen sind.

I. Ontologie, oder die Lehre vom Sein.

Wir müssen die Gegenständlichkeit, als welche das Denken ist, rein denken, d. h. so, daß sie nicht wieder aufgehoben wird. Es kommt darauf an, was hiemit gesagt wird. Fürs Erste ist dieselbe nicht als gesezt durch das Ich; denn es ist klar, daß sie damit nicht blos durchs Denken zurückgenommen werden könnte, sondern müßte; weil, wenn sie wäre als durch das Ich gesezt, das Ich nothwendig aus ihr in sich zurückginge, d. h. seine Gegenständlichkeit aufhöbe. Sie ist also unmittelbar. Aber sie ist damit gesezt als nicht gesezt durch das Ich, d. h. die Gegenständlichkeit des Denkens, die hier als reine auftritt, ist dadurch, daß das Ich seine Reflexion in sich aufhebt. Sie ist also ein Act des Denkens, aber ein solcher, in welchem es sich als selbstbewußtes aufhebt, und so zum Gegenstande wird. Sie ist derjenige Act des Ich, durch welchen es sich als Selbstbewußtsein rein gegenständlich wird. Sie ist also der Act des Denkens schlechtweg. Das Selbstbewußtsein als Denken hebt die Vielheit der Akte, in welchen das Andere wiederholt aufgehoben und gesezt und wieder aufgehoben wird u. s. f., dadurch auf, daß das Ich im Andern so sich selbst gleich (nicht immer wieder ungleich) ist, daß Ich und das Andere in Einem die Bestimmung haben, das Sichselbstgleiche zu sein. Dieses Sichselbstgleiche ist das identische, völlig ruhige Resultat der Bewegung des Selbstbewußtseins. Der Begriff, der so entsteht, ist der Begriff des Sein.

Es wäre vollkommen unrichtig, den Begriff des Absoluten (Gottes) mit dem Begriff des Seins zu identifiziren. Dieß hat die ältere Schule gethan, indem sie Gott bestimmte als Identität der Essenz und Existenz. Allein der Begriff Gottes entsteht nur, wenn das Ich selbst gesezt ist, indem die Realität gesezt wird.

Dieſen Unterſchied überſah man, weil man dem Begriff des Seins dogmatiſch Realität beilegte, und ſomit von der Frage keine Ahnung hatte, ob das Sein geſezt iſt durch Aufhören der Handlung des Ich oder mit dieſer, und deßhalb nicht bemerkte, daß lezterem erſt wahrhafte Realität zukommt, oder daß dort erſt, hier aber noch nicht, Ich wirklich aus ſich heraustritt.

§. 63.

Die Qualität.

Das Sein iſt zuerſt das Quale; nicht blos τὸ τί ἐστι, ſondern das τὸ τί ἦν εἶναι, d. h. nicht das Etwas, ſondern das Was, deſſen Exiſtenz die Eſſenz ſelbſt iſt, ohne von ihr verſchieden zu ſein. Das Quale, ſchlechthin gedacht, iſt daher auch zu unterſcheiden, von dem ποιόν, denn ein ſolches iſt nur als Beſtimmung eines Etwas. Wenn man fragt, was iſt das Sein, ſo kann keine andere Antwort gegeben werden, als: das Sein und das, was es iſt, iſt ſchlechthin identiſch. Aber woher denn jene Frage? Iſt ſie überhaupt nothwendig? Sucht ſie nicht eine Trennung im Sein zu machen, welche doch vermöge des Begriffs des Sein völlig unſtatthaft iſt? Allerdings macht ſie eine ſolche Trennung. Weil alſo jene Frage ſich uns ſo unwillkürlich aufdringt, ſcheint dieſe Trennung nothwendig, und der Begriff des Sein ſomit zurückgenommen werden zu müſſen.

Das Sein iſt das reine Sichſelbſtgleiche, die reine Identität. Dieſer Begriff ſteht als Anfang feſt. — Aber das Ich, das ſich in ihm verſteckt hat, wird heraustreten, wird ſich zeigen müſſen. Es iſt ſich ſelbſt gleich, indem es ein Anderes iſt, und dieſes in ſeine Gleichheit aufhebt. Hier ſehen wir die Unwillkürlichkeit jener Frage nach einem Was des Sein in ihrem Urſprunge; das Sichſelbſtgleiche ſoll nicht blos dieſes ſein, ſondern ſich ungleich, es ſoll ein Anderes ſein, in dem es ſich ſelbſt gleich iſt. Dieſes Andere meinen wir, indem wir fragen, was das Sein ſei. Darum lautet die erſte Antwort auf dieſe Frage, daß ſie, wenn der Begriff rein gehalten werden ſoll, gar nicht zu machen ſei. Auf dieſe Weiſe iſt das Sein das reine

Quale selbst. Diese Definition beruht auf einer Abweisung jener Frage; das Andere, das sie verlangt, ist gar nicht, sondern das Sein ist rein es selbst. Allein die Frage, einmal aufgeregt, läßt sich nicht mehr zurückweisen. Sein ist nicht mehr rein, was es ist; es ist es selbst, nur indem es nicht ein Anderes ist, und so ein bestimmtes in sich reflectirtes Sein. So ist das Sein Etwas; Aber das Sein als Etwas, weil es darin ebenso sehr als Anderes ist, als das aufgehobne Andere, ist ein Anderes, und wieder ein Anderes, in welchen es seine Sichselbstgleichheit im Andern wiederholt. Diese so in sich reflectirte, von Andern unterschiedne, und in Vielem sich darstellende Sichselbstgleichheit ist das Wesen. — Die Frage, was Etwas sei, ist ebenso natürlich, als die, was das Sein sei. Sie ist natürlich deßhalb, weil ein Etwas selbst fordert, daß mehrere Bestimmungen von ihm angegeben werden; dieß folgt aber unmittelbar, wie gezeigt, aus dem Begriff des Etwas. Die Antwort folgt ebenso unmittelbar aus diesem Begriffe; das Etwas als Eines und Sichselbstgleiches in seinen Bestimmtheiten ist Wesen, das Sein, welches, was es ist, gesezt, und wieder in sich zurückgenommen und sich gleich gemacht hat, — die οὐσία des Aristoteles, welche wir eben so wohl von dem τί ἐστι, dem Etwas als dem τὸ τί ἦν εἶναι, dem reinen Quale unterscheiden müssen. — Es liegt zwar im Ausdruck Wesen, daß es in sich reflectirtes Sein ist; aber das Wesen selbst besteht nicht in dieser Reflexion, somit in der Trennung und dem Gegensaz des Sichselbstgleichen und des Andern, sondern gerade im Verschwinden dieser Trennung, welches unmittelbar aus dem bezeichneten Wechsel hervorgeht. Das Wesen fällt daher ganz unter den Begriff des Seins. Wenn ich vom Wesen einer Sache rede, so spreche ich von derselben als einer solchen, welche in ihren verschiedenen Bestimmungen Eines ist, nicht aber davon, daß sie in ihren verschiedenen Bestimmungen ungleich, nicht Eines ist.

(Wenn wir wollen, können wir die deutsche Sprache als Beleg dafür anführen, daß das Was und das Wesen zum Sein

gehören; denn das Imperfect und Perfect von Sein ist von diesen Formen, oder umgekehrt diese von jenen abgeleitet.)

§. 64.

Die Quantität.

Das Sein ist Quantität. Denn das Wesen ist das Sichselbstgleiche in vielem Andern; wird das Sichselbstgleiche als solches und als das Gleiche mit einem Andern in jedem der Vielen gesezt, so daß das Sein unendliche Mal das Sichselbstgleiche ist in Einem und einem Andern u. s. f. ins Unendliche, in jedem Einzelnen und in Allen zusammen sich selbst gleich ist, so ist es Quantität. Diese ist somit die unendlich wiederholte Qualität. Um ihren Begriff genau zu fassen, muß wohl bemerkt werden, daß die Quantität eine Unendlichkeit ist, in welcher jeder einzelne Theil nicht für sich, sondern immer nur durch einen andern u. s. f. gesezt, und die Totalität der Theile daher eben so die Vorausſezung jedes einzelnen ist, wie sie nur in diesen ihre Existenz hat. Dieser Widerspruch löſ't sich nur durch den bestimmten Begriff des Sichselbstgleichen. Das Sichselbstgleiche, wie es sich aus dem Wesen ergibt, ist als nicht ein Anderes das Sichselbstgleiche im Andern; auf diese Weise ist jeder Punkt der Quantität ursprünglich nicht als dieser einzelne, sondern nur als in einem andern, und dabei doch dieser Punkt. Im bestimmten Begriff des Sichselbstgleichen sind diese beiden Elemente ursprünglich vereinigt, so daß jeder einzelne Theil nicht dieser wäre, ohne in einem andern zu sein, und nicht in einem andern wäre, ohne dieser zu sein. Darum ist die Totalität der Theile die Vorausſezung der einzelnen, und ist doch nur als diese. — Wie man von selbst sieht, ist aus dem Begriff der Quantität jeder Begriff der Bewegung, der Anziehung und Abstoſſung, des Fluſſes, gänzlich zu entfernen, denn nur dadurch sind die Vielen Andern, daß sie in einander sind; dieß Ineinander ist schlechtweg fertig; es ist die vollkommene Ruhe des Sein, das im Andern rein sich selbst gleich ist, und die unendliche Sezung dieſes Sein ist noch nicht in der

Form der Wiederholung, welche, indem sie die Ungleichheit zugleich sezte, Bewegung wäre, sondern in der Form des Sein, d. h. das Sichselbstgleiche ist ein Anderes, und darin als Anderes sich selbst gleich u. s. f. ins Unendliche. Auf diese Weise sind die Vielen, in denen Ein und dasselbe als Quantität ist, auf gleiche Weise in und ausser einander. Um den Begriff der Quantität zu fassen, kommt es daher nur darauf an, die Theile desselben (womit eben dieser Begriff des Theils seine Correction erhält), als sichselbstgleiche zu fassen; in diesem Begriffe sind sie ursprünglich eben so in einander wie ausser einander. Denn das Sichselbstgleiche ist im Andern das Sichselbstgleiche, es ist daher das Sein, das unendlich vieles ist.

So gut wir aber beim Sein haben fragen müssen, was es sei, so gut müssen wir bei der Quantität fragen, wie vieles sie sei? Und diese Frage entspringt, wie dort, so auch hier aus der Trennung des Sichselbstgleichen und des Andern, so daß einerseits die vielen Andern sich zersplittern, andrerseits das Sichselbstgleiche, das in ihnen ist, Anderes von sich ausschließt. Beides gehört wesentlich zusammen, und indem ich frage, wie viel?, so verschwindet die Continuität der Größe überhaupt; es entsteht eine bestimmte Größe, das Quantum, welches, wie es einem andern gegenübersteht, auch in ihm selbst in aussereinanderseiende Viele zerfällt. Diese Größe muß vorerst ihre reine Isolirung sezen, welches im Begriffe des Grades geschieht, sodann die Beziehung auf andere Größen in der Form des Uebergehens darstellen (quantitative Unendlichkeit), woraus sich drittens das Verhältniß der Quanta als Quantum ergibt. Hieraus wird sich der Begriff des Maaßes ergeben, als Einheit der Quantität und des Quantums; es wird die continuelle Sichselbstgleichheit im Andern, worauf der Begriff der Quantität beruht, so gesezt, daß sie fort und fort im Andern verfließend, zugleich einfaches Sichselbstgleiches ist. Auf diese Weise ist die Einheit der Quantität und des Quantums qualitatives Quantum. Die reine Continuität (in der Quantität) ist im Quantum so wiederhergestellt, daß das Sein

in deſſen Vielheit als einfach ſichſelbſtgleich und damit Qualität iſt. Es iſt ſomit geſezt, daß das Andere, ſofern es Anderes und wieder Anderes iſt, aus dem Sichſelbſtgleichen ſelbſt ſeinen Urſprung nimmt; dieſes iſt es als ſolches, welches ſich in der Menge darſtellt, während in der Quantität dieſer Urſprung noch nicht geſezt iſt. — Wir haben daher gewiß Recht, das Maaß ſelbſt noch unter die Quantität zu ſtellen, denn das Maaß iſt nur als Einheit der Quantität und des Quantums qualitatives Quantum; es iſt in ihm die Bewegung der Quantität ſelbſt, das Entſpringen des Andern aus dem Sichſelbſtgleichen als ſolches geſezt, wodurch die Quantität Quantum iſt; und hieraus folgt die Qualität des Quantums. —

Das Maaß kann ſeinem Begriffe nach in ſeiner Entwicklung nur darauf ausgehen, das Sein als Sichſelbſtgleiches in Beziehung zu ſezen zu einem Andern, ſo daß es, zugleich geſezt mit dieſem und unterſchieden von ihm, doch, was es iſt, nur in dieſer Beziehung iſt.

§. 65.

Die Relation.

Das Sichſelbſtgleiche iſt daher an ſich nur als Reflexion in ſich aus dem Andern, welche zugleich ſich zu dem Andern aufhebt. Aber ſtatt daß beide nur in dieſem Thun ſind, und als ſolche geſezt, ſind ſie unmittelbar, denn ſie ſind als unterſchieden zugleich; und nur gleichſam unwillkürlich ſtellt ſich jener Proceß als bloße Relation dar, d. h. als Beziehung des Sichſelbſtgleichen und des Andern, in welcher ſie zugleich unmittelbar ſind, ſo daß die Beziehung an ſich das Sein zwar erſt als das ſezt, was es iſt, das Sichſelbſtgleiche nur iſt als in ſich reflectirt, und das Andere nur iſt, indem das Sichſelbſtgleiche ſich zum Andern macht, aber vielmehr beide gegeneinander ſelbſtändig und unmittelbar ſind. Es iſt klar, daß, wenn wir nur das Leztere feſthalten, jede Beziehung unmöglich iſt, und daß die Relativität des Seins in Wahrheit nur als jener Prozeß denkbar iſt.

Es folgt aber aus der Selbſtändigkeit des Sichſelbſtgleichen und des Andern, in welcher dieſer Prozeß nicht als ſolcher geſezt iſt, daß die Relation noch ganz unter den Begriff des Seins geſtellt werden muß. Denn das Sein beruht darauf, daß das Sichſelbſtgleiche unmittelbar als ſolches iſt und daher ſeine Beziehung zum Andern von ihm nur ſagt, was es als unmittelbar Sichſelbſtgleiches iſt. Aus dieſem Begriffe der Relation folgt zugleich ihre Eintheilung; es wird nemlich darauf ankommen, in wie weit das Sichſelbſtgleiche als ſolches in der Beziehung zu Anderem in ſeiner Unmittelbarkeit zugleich vermittelt iſt.

Im Reſultate der Relation hebt ſich daher die Unmittelbarkeit des Sichſelbſtgleichen in ſeiner Relativität auf; es iſt ſchlechthin es ſelbſt, nur indem es nicht es ſelbſt, ſondern das Andere iſt; aber es iſt eben darum nicht ſich ſelbſt gleich im Andern, ſondern es iſt eben nur es ſelbſt, indem es nicht das Andere iſt; denn indem es das Andere iſt, iſt es in dieſem ebenſo nicht es ſelbſt, u. ſ. f. Das Sein endigt auf dieſe Weiſe in dem reinen Widerſpruch, in der reinen Zerreiſſung ſeiner Momente.

Aber aus dieſer Zerreiſſung entſpringt unmittelbar eine neue Einheit. Denn was in dieſem Prozeß geſezt wird, iſt nichts anderes, als daß das Sichſelbſtgleiche ebenſo einfach in ſich reflectirt iſt, als es in dem Wechſel eines zu ſein und nicht ein anderes, und doch ein anderes zu ſein u. ſ. f. hinabſinkt, ſo daß es in allen zuſammen einfach in ſich reflectirt iſt. Dieß iſt der Begriff des Dings.

Mit dieſem Begriffe erſt haben wir die Sphäre des Seins verlaſſen; denn in ihm erſt iſt das Sichſelbſtgleiche als in ſich reflectirt und ſomit als ſich ungleich in ſeiner Beziehung zum Anderen geſezt.

II. Die Lehre vom Dinge, oder die Eidologie.

Der zweite Theil der Metaphyſik iſt die Lehre vom Ding. Ich nenne denſelben die Eidologie. Das platoniſche εἶδος nemlich enthält nichts anderes als das Ding in der Form des

Gedankens; es ist nichts anderes als der metaphysische Begriff des Dings selbst. Irgend ein Gegenstand wird unter den Begriff des Dings überhaupt gestellt, und eben daher die reinen Begriffe, die hiebei zur Sprache kommen, obwohl für sich betrachtet, doch zugleich durch den Begriff der Theilnahme auf ein Existirendes bezogen. Das platonische εἶδος enthält daher das Ding nicht, wie es gegeben, sondern als ursprünglichen Begriff. Wenn wir also das Wort Idee in die Grenzen, die ihm durch seinen ursprünglichen Gebrauch angewiesen sind, wieder zurückführen wollen, so wird die Lehre vom Ding die Lehre von den Ideen sein. (Es wird nüzlich sein, nicht mehr von einer Idee zu sprechen, welche schlechthin die Idee ist; denn, wenn man lehrt, daß die Idee sich sich selbst gegenüberstelle u. s. f., so liegt die Bemerkung sehr nahe daß, wenn dieser Prozeß die ganze Philosophie ausmachen soll, diese Philosophie zu sehr Metaphysik, d. h. gegenständliches Denken sei; und das Ich erhebt sich gegen eine solche Idee, um sich in ihr zu haben, und an die Stelle dieses Schattens seiner selbst seine lebendige Kraft zu sezen. Ebendaher kennt diese Philosophie nicht die nothwendige Trennung der Logik und Metaphysik; denn für uns ist das Denken wesentlich zugleich als selbstbewußtes, oder als das Selbstbewußtsein selbst gesezt. Auf diesem wichtigen Begriffe, auf der Negation eines nur gegenständlichen Denkens beruht die gemachte Trennung; eben daher beruht auf dieser Trennung die Philosophie selbst, welche gerade darin besteht, das gegenständliche Denken in seinem Ursprung aus dem Ich (als Selbstbewußtsein) zu erfassen, und damit das Denken als Act des selbstbewußten Ich (im strengen Sinn) wiederherzustellen.)

§. 66.

Das Ding und seine Eigenschaften.

Das Ding muß seinem Begriffe gemäß darauf ausgehen, seine Reflexion in sich als solche zu sezen im Zusammen der Vielen. Es ist nicht im Einzelnen derselben in sich reflectirt, sondern in ihrem Zusammen. Aber es ist nicht im Zusammen in sich

reflectirt, wenn es nicht im Einzelnen in ſich reflectirt iſt, und umgekehrt. Folglich muß ein Begriff gefunden werden, in welchem dieſe beiden Elemente in Eines geſezt ſind. Die Auffindung dieſes Begriffs iſt die Entwicklung des Dings. Sie geht daher durch drei Momente. So iſt das Ding zuerſt in ſich reflectirt im Einzelnen der Vielen, alſo in jedem derſelben; aber es iſt darin eben ſo einfach in ſich reflectirt in ihrem Zuſammen, ſo iſt es nur einerſeits ein einfaches Sichſelbſtgleiches, andererſeits ein Vieles, deren jedes hiemit eben ſo ſelbſtändig iſt. Das Ding und ſeine Eigenſchaften. Der Fehler dieſes Begriffs beſteht darin, daß die Vielen nicht an ihnen ſelbſt im Verhältniß zu einander blos geſezte ſind, und jedes für ſich auf das Ding bezogen wird.

§. 67.

Das Ganze und ſeine Theile.

Die Einheit und Vielheit ſo auseinandergetreten, iſt jene nur als Zuſammen der Vielen, und dieſe ſelbſt ſind viele nur in dieſem Zuſammen, das Ganze und ſeine Theile. Hier treten die Vielen ſelbſt in Beziehung zu einander, und nur in dieſer Beziehung (der Theile) iſt das Ding als Einheit, in ſich reflectirt, es iſt daher in ſeiner Einheit geſezt als Zuſammen des Vielen. Es ſind alſo die Theile als Theile in weſentlicher Beziehung zu einander, d. h. ſie ſind an ſich nur als geſezt durch einander und ſo das Ganze, aber dieſe Beziehung fällt doch nur in ihr Zuſammen, in das Ganze, nicht jedes an und für ſich ſelbſt iſt bezogen auf die Andern. Indem ſie nur in ihrem Zuſammen auf einander bezogen ſind, ſo hören ſie darin auf, einzelne Theile zu ſein. Aber ihr Zuſammen iſt nur ihre gegenſeitige Beziehung; folglich hört damit das Zuſammen ſelbſt auf. Das Aufhören des Zuſammen iſt aber auch das Eintreten der Beziehung der Theile als Theile auf einander, aber dieſe verſchwindet als ſolche, ſie ſind nur in ihrem Zuſammen auf einander bezogen, u. ſ. f. Das Reſultat dieſes Widerſpruchs iſt daher, daß jedes

der Elemente, das Zuſammen und die Beziehung der Einzelnen auf einander, an ihm ſelbſt die Einheit mit dem andern iſt, d. h. das Ding iſt in dem gegenſeitigen Geſeztſein der Vielen durch einander, und iſt darin zugleich die ruhige Reflexion in ſich, welche ebenſo im Einzelnen wie in ihrem Zuſammen iſt.

§. 68.

Die Subſtanz und der Wechſel der Accidenzien (die Veränderung).

Die Subſtanz iſt Reflexion in ſich im Einzelnen der Vielen, indem ſie es in ihnen zuſammen iſt; dieſe ſind daher nur als in ihr geſezt. Sie iſt es aber nur in ihrem Zuſammen, indem von den Vielen ſelbſt jedes nur iſt, als durch das andere geſezt, und ſomit auch ſie ſezend. Und umgekehrt ſind dieſe ſo durch einander geſezt, nur indem ſie die Eine Reflexion in ſich des Dings als Subſtanz ſind. Dieß iſt der vollſtändige Begriff der Subſtanz.

Das Sichſelbſtgleiche iſt ſomit in einem Andern in ſich reflectirt, indem es in einem zweiten in ſich reflectirt iſt; keines iſt das erſte, mit dem angefangen würde, ſondern das Ding iſt in einem Einzelnen in ſich reflectirt, nur indem es in allen zuſammen in ſich reflectirt iſt. Dadurch alſo, daß die Subſtanz ſich ſelbſt gleich und in ſich reflectirt iſt, iſt ſie ein Anderes; aber in dieſem Einzelnen würde ſie aufhören, in ſich reflectirt zu ſein; ſie iſt es daher in demſelben nur, oder dieſes Einzelne iſt nur durch die in ſich reflectirte Sichſelbſtgleichheit der Subſtanz, indem ſie es in vielen zugleich iſt. So iſt die Subſtanz das Eine ſich ſelbſt gleiche Beſtehen der Accidenzien, und in dieſem Beſtehen ſind ſie durch einander. Aber die Accidenzen ſind nicht blos in dieſem Beſtehen durch einander, ſondern ſie ſind an ihnen ſelbſt der Wechſel, durch einander zu ſein. Das Entſtehen der Accidenzien aus der Subſtanz iſt zugleich ein gegenſeitiges Entſtehen der Accidenzien aus einander; die eine iſt als Entſtehen der andern, d. h. jede einzelne vergeht entſtehend, und entſteht vergehend; und die Accidenzien ſind die reine Veränderung. In dieſem gegenſeitigen Sich-

verdrängen und Sichhervorrufen aber ist ebensosehr die Substanz als das beharrende Bestehen, und dieses Bestehen selbst ist in diesem Wechsel. — So ist es entwickelt, daß jedes der Elemente, das Zusammen und die Beziehung der Einzelnen auf einander, an ihm selbst die Einheit mit dem Andern ist.

Es ist somit das in sich reflectirte Sichselbstgleiche durch sich das Andere. Dieß ist das einfache Resultat des Wechsels der Veränderung. In diesem Resultat geht der Wechsel selbst nicht verloren. Das in sich reflectirte Sichselbstgleiche ist immer dieses und ein anderes u. s. f., daß es dieß als in sich reflectirt ist, ist gerade die Folge des vorhergehenden Begriffs; indem es nun als in sich reflectirtes ein Anderes aufhebend ein Anderes sezt u. s. f., und so vieles ist, wird damit das Aufheben selbst aufgehoben, und das Insichreflectirte ist im Andern als solchem sich selbst gleich, es hat dasselbe gesezt, und ist in ihm gesezt. So entsteht der Begriff der Ursache und Wirkung. — Die Ursache ist daher für sich eine vielfache Thätigkeit, welche in der Wirkung zu einer einfachen sich zusammennimmt.

III. Die Lehre von der Ursache und Wirkung, oder die Monadologie.

Ich nenne diesen dritten (und lezten) Haupttheil der Metaphysik — Monadologie, nicht als ob ich in demselben blos eine neue Auflage der Leibniz'schen Monadologie zu geben beabsichtigte, sondern weil der Begriff der Monade, wie ihn Leibniz aufstellte, nichts anderes ist, als der metaphysische Begriff der Ursache, oder Ursache ist, nicht sofern dieser Begriff gegeben, sondern ursprünglicher Begriff ist. Eine nähere Veranlassung, diesem Theil den genannten Titel zu geben, kann man im Verhältniß der Leibniz'schen Monade und Spinozistischen Substanz finden. Uebrigens ist bekannt, daß für Leibniz die Monade selbst Ursache ist nur als vielfache Thätigkeit. Sie ist so, wie er selbst sagt, Ich, aber

zugleich als gegenständlich, die Substanz als Kraft, als Thätigkeit, somit die Ursache als metaphysischer Begriff.

Es folgt aus dem Begriffe der Ursache, daß sie, indem sie zuerst im Produkte erlischt, darauf ausgehen muß, sich in der Wirkung als thätig zu sezen. Es muß vereinigt werden, daß die Ursache thätig ist, indem sie zum Produkte, der Wirkung erlischt. Daraus ergibt sich die Eintheilung der Monadologie.

§. 69.

Die Bedingungen und das Bedingte.

Die Ursache erlischt in der Wirkung, d. h. die vielfache Thätigkeit, die sie ist, verschwindet als Thätigkeit in der einfachen, in welcher sie Wirkung ist. Die vielfache Thätigkeit ist daher nicht als Eine in der einfachen, sie zerfällt damit selbst in ein Vielfaches, durch welches in seinem Zusammen ein Einfaches ist — die Bedingungen und das Bedingte. Jene für sich betrachtet sind die Möglichkeit des leztern vermittelst einer die Bedingungen ins Spiel sezenden Thätigkeit als eigentlicher Ursache und dieses ist das Mögliche; dieses ist wirklich, so fern es durch die Bedingungen gesezt ist; nothwendig, sofern die Bedingungen selbst in ihrem Zusammen Ursache des Bedingten sind, und doch zugleich diese Ursache als thätige von den Bedingungen verschieden ist. In diesem Begriffe zeigt sich also wieder das Ding, aber in veränderter Form, ganz gemäß dem angegebnen Unterschiede zwischen der Eidologie und Monadologie, denn es ist bedingt, es ist erst als gesezt durch gewisse Thätigkeiten.

§. 70.

Die Wechselwirkung.

In der Nothwendigkeit ist die Ursache ebenso sehr Eins mit den Bedingungen, als von ihnen getrennt; es sind also zwei Ursachen vorhanden, von denen die eine durch die andere, und somit eine der andern Wirkung ist. So entsteht der Begriff der Wechselwirkung. Die Ursache wirkt nur, indem sie im Verhältniß zu

einer andern Ursache leidend ist, was ebenso von dieser in Beziehung auf die erste gilt. Dieß Verhältniß der Wechselwirkung beruht allein darauf, daß die Ursache thätig ist nur als vielfache Thätigkeit, und nur als einfache, und doch Ursache ist als Einheit von beiden. Weil die Ursache als die Einheit der beiden Elemente ist, und doch nur als Eine, so ergeben sich zwei Ursachen, welche an sich Eine sind, und so in Wechselwirkung treten. Das Wirken der Ursache wechselt; sie wirkt als einfache Thätigkeit, so ist durch diese die vielfache ins Spiel gesezt; aber vielmehr liegt die Wirksamkeit der Ursache in dieser, und jene ist durch diese ins Spiel gesezt. Jede Form des Wirkens ist zugleich, indem sie nur eine ist, die Totalität — Ursache; die Ursache ist aber nur Ursache in der einen Form, also sind zwei Ursachen, die an sich nur eine sind. —

Es bedarf nur, die eine Ursache, sofern sie in der Wechselwirkung mit einer zweiten begriffen, und in der einen Form der Thätigkeit gesezt ist, zugleich, was sie ist, als ganze Ursache festzuhalten, so haben wir den Begriff der Kraft und ihrer Aeusserung. Die Kraft wird zwar von einer andern *sollicitirt*, aber zum Unterschied von der in Wechselwirkung stehenden Ursache besteht ihr Begriff darin, so sollicitirt von aussen zugleich die Totalität der Ursache zu sein. Auf diese Weise wird diese Anregung in der Wirksamkeit der Kraft weggeworfen; sie ist die Ursache, die aus sich eine Wirkung hervorbringt, welche sich äussert. Allein sie äussert sich als Kraft nicht ein Mal, sondern viele Mal; so stellt es sich an der Wirkung der Ursache in der Kraft selbst dar, daß sie vielfache Thätigkeit in der einfachen ist. Und zwar ist die Kraft wohl in jeder einzelnen Aeusserung ihrer selbst von aussen angeregt, aber in der Totalität ihrer Aeusserungen ist nur sie selbst ihre Quelle; die Ursache ist einfache Thätigkeit als solche in der vielfachen, so ist sie aus sich Ursache.

§. 71.

Der Zweck.

Indem so die Ursache als Kraft in der Totalität ihrer Aeusserungen festgehalten wird, so daß sie gesezt ist als Ursache aus sich, und eine Summe von Thätigkeiten als solche sich zusammendrängt in eine einfache Thätigkeit, und somit in deren Produkt beide, jene Summe und diese einfache Thätigkeit, in Einem als Thätigkeit gesezt sind, so ist die Wirkung Zweck der Ursache, und es sind in diesem Begriffe beide, Ursache und Wirkung, zur vollkommnen Einheit verbunden. Der Begriff des Zwecks ist der dritte und lezte Hauptbegriff der Monadologie, deren System die vollständige Entwicklung des Begriffs der Ursache und Wirkung ist. Der Begriff des Zwecks ist der Begriff der Entelechie, sie ist die Ursache, welche in ihr selbst das τέλος hat. Leibniz selbst hat seine Monade als Entelechie bestimmt. — Wie genau der Begriff des Zwecks mit dem Begriffe von Ursache und Kraft zusammenhängt, hat Hegel selbst S. 218 der subjectiven Logik bemerkt. Es ist also wohl die Stellung, die ihm hier gegeben ist, die richtigere.

Der Zweck ist causa sui; das in sich reflectirte Sichselbstgleiche ist durch sich ein Anderes, und in diesem sich selbst gleich. Hiemit ist die Entstehung des Sein aus dem Ich selbst gegenständlich geworden; Ich ist als Selbstbewußtsein aus der metaphysischen Gegenständlichkeit des Denkens wieder hergestellt, aber so, daß es darin in seiner Totalität als gegenständlich gesezt ist. Das Ich hat sich, können wir sagen, immer mehr in das Sein entäussert, so daß es sich zulezt, als sein Prozeß, in welchem es sich selbst gleich (Sein) ist, somit in seiner Totalität gegenständlich geworden ist.

Es kommt nun aber darauf an, daß das Ich durch sich selbst sich zu dieser Gegenständlichkeit in seiner Totalität mache. In dieser Aufgabe trifft das Resultat der Logik und Metaphysik so zusammen, daß jenes die subjective Entstehung dieser Totalität der

Gegenständlichkeit des Ich, dieses die Gegenständlichkeit als solche geltend macht. Das gedoppelte Resultat ist aber Eines, weil jedes für sich auf die ganze Aufgabe hinweist. Als Resultat dieser beiden Wissenschaften enthält es aber auch unmittelbar die Forderung, das Selbstbewußtsein in der Unterscheidung von der Objectivität mit dieser identisch zu sezen. So entsteht die Erkenntnißlehre.

D. Die Erkenntnißlehre.

§. 72.

Begriff der Erkenntnißlehre.

Die Erkenntnißlehre vereinigt das logische und metaphysische Denken. Ihre Aufgabe ist, beide in ihrer Unterscheidung in Eins zu sezen; das Selbstbewußtsein soll als solches gegenständlich, es soll in der Unterscheidung der Objectivität von ihm mit dieser identisch werden, so daß es in der Objectivität als solcher sich selbst weiß. In der Logik und Metaphysik ist das in seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirte Selbstbewußtsein, und dasselbe als gegenständliches getrennt; ihre Trennung muß nun Unterscheidung d. h. Act des Ich werden, so daß das Selbstbewußtsein als die Objectivität von sich unterscheidend sich in ihr weiß. — Hier sieht man die Wichtigkeit der Trennung der Logik und Metaphysik vollkommen ein. —

Es ist klar, daß mit dieser Unterscheidung erst das Denken eine reale Gegenständlichkeit erreicht; diese ist daher abhängig davon, daß das Denken als selbstbewußtes ist. Mit Recht fordert man, daß das Denken ein gegenständliches sei, und sich mit dem Realen beschäftige. Diese Forderung, auf welcher die Erfahrung überhaupt beruht, liegt im Begriffe des Denkens selbst; sie verlangt nur die Realisation dieses Begriffs. Aber die unerläßliche Bedingung eines solchen vollkommen gegenständlichen Denkens ist, daß es zugleich als selbstbewußtes ist, daß es aus diesem durch Unterscheidung entspringt. Hierauf beruht die unzerreißbare Iden-

tität der Speculation und der Empirie; es beruht darauf, daß wahre Empirie nur durch Speculation möglich ist. — Die Empirie beruht nach der gewöhnlichen Meinung auf Logik, als deren zweiter Theil die Methodenlehre aufgestellt wird. Hierin schon ist es anerkannt, daß das rein gegenständliche Denken der Erfahrung ein Prius hat an einem Denken, welches für sich nicht gegenständlich ist, somit dem Selbstbewußtsein als solchem angehört, und wenigstens, weil es dem Gegenstande selbst vorangeht, im Ich selbst bereit liegt. Allein theils hat das logische Denken, wie gezeigt, sein Gegenüber am metaphysischen, und nur in diesem Gegenüber sein Recht, sich als formales zu behaupten; theils ist, was hiemit von selbst zusammenhängt, die Methodenlehre, welche doch hauptsächlich das Instrument für die realen Wissenschaften ist, in ihrem bestimmten Begriffe nur möglich als Einheit des logischen und metaphysischen Denkens. Würde die Empirie auf die Genesis der Methode, die sie gebraucht, zurückgehen — gewiß eine Forderung, welche nicht umgangen werden kann —, sie würde die Metaphysik nicht mehr als ein Spinnengewebe müßiger Köpfe ansehen, und in ein nur feindseliges Verhältniß zu derselben sich sezen. Gerade in der Methode, die sie gebraucht, steckt die Metaphysik. — Umgekehrt aber ist die Metaphysik in keiner Weise schon eine reale Wissenschaft. In dieser Beziehung ist das Verhältniß der Hegel'schen Logik zur Naturphilosophie und Philosophie des Geistes von größter Wichtigkeit; dieses enthält es, daß die Metaphysik selbst erst durch die Methodenlehre zum Realen überführt. Allein, wäre dieß wirklich der Fall, so könnte nachher nicht mehr von einer Philosophie der Natur und einer Philosophie des Geistes die Rede sein, und nur dann kann die Methodenlehre zum Realen führen, wenn sie als die Einheit des in sich unterschiednen logischen und metaphysischen Denkens gefaßt wird. Von der bestimmten Begrenzung der Metaphysik hängt, so wie der wahre Begriff dieser Wissenschaft, vermöge dessen sie das Denken als gegenständliches, nicht aber als selbstbewußtes betrachtet, mit dem Rechte der Philosophie überhaupt auch das Recht der Erfahrung ab.

Erkennen heißt ein reales Objeet als ſolches denken; es iſt daher die Einheit des ſelbſtbewußten und gegenſtändlichen Denkens. Die Metaphyſik verſchafft ſo wenig als die Logik Erkenntniſſe. Eigentliche Erkenntniß im ſtrengen Sinn des Worts gibt uns erſt die Erfahrung, aber nur eine Erfahrung, welche die Folge der Speculation iſt.

Methode (in der Wiſſenſchaft) iſt überhaupt die Form, durch welche Erkenntniß hervorgebracht wird. Allein das Erkennen ſelbſt iſt dieſe Methode; ſie iſt die Art, wie das erkennende Subject ſich eines Stoffes bemächtigt, um eine Erkenntniß aus ihm zu bilden. In der Methode alſo iſt das Denken geſezt als Thätigkeit des Ich. Aber dieſe Thätigkeit wird nicht für ſich betrachtet, ohne Beziehung auf einen Gegenſtand, wie in der Logik, ſondern ſie iſt Thätigkeit in Beziehung auf ein Object. Die Methode iſt daher das Denken als Thätigkeit des Ich, welche ſich eines Objects bemächtigt, um das Object zu erkennen. Auf die Erkenntniß des Objects hat es die Methode abgeſehen; aber die Art, durch welche dieſe Erkenntniß zu Stande kommt, iſt eine beſtimmte Thätigkeit des denkenden Ich geſezt als ſolche. — Der Begriff der Methode iſt daher das Reſultat der Logik und Metaphyſik; beide gehen in demſelben zuſammen. Die Analyſis dieſes Begriffs muß von ſelbſt auf die völlige Heterogeneität ſeiner Elemente und auf die Nothwendigkeit hinführen, theils einen höhern Grund dieſer Differenz, theils eine wirkliche Verſöhnung derſelben zu ſuchen. Der Grund der Differenz liegt für uns in der Pſychologie; ſie ſelbſt als ſolche ſtellt ſich in der Logik und Metaphyſik dar; ihre Verſöhnung iſt die Aufgabe der Methodologie, ſie iſt die Verſöhnung der Speculation und der Empirie. Hier wird zugleich das Recht und die Nothwendigkeit klar, die Methodenlehre von der Logik (aber auch von der Metaphyſik) als ſelbſtändige Wiſſenſchaft zu trennen.

Durch die Methode alſo ſoll das Denken durch die Thätigkeit des denkenden Ich objectiv werden; das denkende Ich ſoll daher auch, indem es eine Methode befolgt, wiſſen, daß es ſein Den-

ken ist, durch welches es den Gegenstand bestimmt; es muß als Denken sein Selbstbewußtsein in seiner Gegenständlichkeit haben. Läge dieß Verhältniß des Denkens und seiner Gegenständlichkeit nicht in der Natur des Denkens, es gäbe keine Methodenlehre. Diese stellt nur die Natur des Denkens dar, als selbstbewußtes zugleich gegenständlich zu sein. Es gibt daher keine Methode, wenn nicht der Idealismus das Prinzip des Realismus ist. Die Methodologie hat daher nachzuweisen, wie vermöge des Begriffs des Denkens, den sie entwickelt, der Idealismus zugleich wahrer, vollkommner Realismus ist. In diesem Sinne ist sie der wahre Schluß des Systems der Philosophie und dessen höchstes Produkt. —

Die Methode ist die Form der Erzeugung eines *Systems* von Erkenntnissen, oder der *Wissenschaft*. Dieß folgt aus dem Gesagten von selbst. Denn die Erkenntniß eines Objects wird System dadurch, daß es selbst als *Totalität* des Denkens gesezt wird; soll aber das Denken sich eines Objects bemächtigen können, so muß dieses eben damit Totalität des Denkens, oder das denkende Selbstbewußtsein muß in seiner Totalität in ihm sich objectiv werden. Darauf allein beruht die Möglichkeit der Wissenschaft als eines Systems. Die Methodenlehre hat daher diese Möglichkeit dadurch nachzuweisen, daß sie zeigt, wie das Denken als Totalität objectiv ist.

§. 73.

Das analytische Erkennen.

Das Selbstbewußtsein, das in seiner Totalität gegenständlich geworden ist, ist (als denkendes) zuerst Identität des Subjectiven und Objectiven im Object. Seine Totalität ist ihm unmittelbar Gegenstand. Insofern hat der Gegenstand, wie das Sein der Metaphysik, die Bestimmung der Gleichheit, eines Einfachen; aber Ich steht ihm gegenüber, und hat nach seiner Totalität sich in ihm. Seine Thätigkeit in Beziehung auf das so vorausgesezte Object besteht daher darin, den Gegenstand, seine einfache Gleichheit mit sich selbst zur Einheit der Totalität in Vielem zu erheben.

Die analytische Methode geht also von einem Gegenstande als einem Gegenstande aus; dieser Gegenstand ist ihr Princip. Denn der Gegenstand, von dem sie ausgeht, hat für sie durchaus nicht den untergeordneten Werth von etwas blos Einzelnem; er hat für sie den Werth einer Totalität, in seiner Concretion liegen für sie Gedanken, allgemeine Bestimmungen, welche eine Totalität von Gegenständen beherrschen; diese in einer Reihe von Erkenntnissen zu erzeugen, darauf geht die analytische Methode aus. — Sie hat also ein Prinzip, von dem sie ausgeht. Aber dieses Princip ist gegeben; die Form, in der es vorausgesetzt wird, ist, daß es gegeben ist. Das Prinzip ist daher ein concreter Gegenstand, so daß von ihm aus eine Totalität von Gegenständen, in welcher er sofort als einzelner selbst hineinfällt, gefunden werden soll. Das analytische Erkennen denkt einen concreten Gegenstand als Totalität in vielen, sie denkt ihn daher in seinen allgemeinen Bestimmungen, sie denkt ihn so als sich selbst gleich, daß er darin zugleich in die Einheit des Begriffs mit andern verbunden wird. Der Gegenstand, von dem diese Methode ausgeht, ist als Gegenstand Prinzip. Indem er so gefaßt wird, verliert er schon den Werth einer bloßen Einzelnheit; er ist schon dasjenige, was in vielen Gegenständen sich gleich ist, und, indem wir von ihm als Prinzip ausgehen, ahnen wir, daß seine Erkenntniß die Erkenntniß einer Totalität von Gegenständen sein werde. Es handelt sich daher weder blos von diesem einzelnen Gegenstande, noch blos von den allgemeinen Bestimmungen, die ich etwa ihm beilege, sondern es handelt sich darum, daß der Gegenstand selbst in sich diesen allgemeinen Werth hat, wodurch er in eine Totalität vieler Gegenstände eintritt. Dieß ist nur möglich, wenn er nicht blos dieser, sondern eine Totalität von Gegenständen ist, aber so, daß diese Totalität bestimmt in einer Summe von Gegenständen sich darstellt. —

In der Definition denkt das analytische Erkennen den gegebnen Gegenstand als einen in seiner Bestimmtheit allgemeinen, so daß damit ausgesagt wird, was er unmittelbar ist, und wie-

fern er unmittelbar und einfach in vielen Gegenständen sich selbst gleich ist. — In der Eintheilung wird dieser in Vielen einfach sich selbstgleiche Gegenstand als Totalität bestimmt, so daß er eine Einheit in der besonderten Vielheit ist als Gattung, welche sich in Arten sowohl spezifizirt als continuirt. — Sodann wird im analytiischen Beweis gezeigt, daß einem Gegenstande eine allgemeine Bestimmung zukomme, weil sie vielen Gegenständen derselben Gattung zukommt, oder weil sie an demselben Gegenstande in vielen Fällen zu treffen ist. Durch den Beweis wird ein Gesez gefunden, wenn die allgemeine Bestimmung, die so gefunden wird, die vielen Fälle selbst in sich schließt, und als solche in einem Gegenstande und in vielen zugleich erscheint. Die Ausdehnung der so gefundnen allgemeinen Bestimmung eines Gegenstands auf viele ist Sache der Theorie, diese sucht die im einzelnen Gegenstande oder in mehreren gefundne allgemeine Regel zu einer Totalität von Gegenständen zu erweitern. Sie schließt daher einen Widerspruch in sich, indem sie die Regel des einzelnen Gegenstands vielen vorschreibt, und doch sie damit erst zu einer eigentlichen Regel, zu einem Gesez zu erheben sucht; so tritt hier der Widerspruch heraus, der das analytische Erkennen charakterisirt, daß ein gegebner Gegenstand Prinzip sein soll, während er doch als gegebner, der als solcher nicht eine Totalität in sich schließt, nicht Prinzip sein kann. — Damit entsteht von selbst die synthetische Methode, für welche das Prinzip, von dem sie ausgeht, nicht gegeben, sondern gedacht ist.

§. 74.

Das synthetische Erkennen.

Es geht von einem Prinzip aus, das denkende Ich fängt also in ihm nicht von sich an, sondern von einem solchen, das an und für sich schlechthin ist; das Denken ist also auch hier noch als gegenständliches, ohne daß Ich sich in dieser Gegenständlichkeit hätte. Aber das Prinzip, von dem dieses Erkennen ausgeht, ist als solches schon Gesez; es ist Grundsaz. Der Grund-

ſaz nun iſt nicht blos eine formale Regel des Denkens, ſondern es iſt in ihm Realität gedacht, oder es iſt als Regel des Erkennens unmittelbar die Regel des Realen ſelbſt. Der Grundſaz enthält daher die weſentliche Form, durch welche Realität überhaupt zu Stande kommt; er iſt ein abſolutes Geſez des Erkennens, welches auf Realität geht; er iſt eine weſentliche ſchlechthin gültige Form des Denkens, welche ebenſo ſchlechthin gültige Form der Realität ſelbſt iſt. Die abſolute Coincidenz beider Formen macht eben den Begriff des Grundſazes aus, und eben daher iſt der Grundſaz der ſynthetiſchen Methode nicht als Handlung des Ich; denn dieſe für ſich wurde jenes reine Zuſammentreffen der Form des Denkens und der des Realen auflöſen, jene dieſer gegenüberſtellen. Soll nun das ſynthetiſche Erkennen von dieſen Formen aus zum wirklichen Realen kommen, ſo muß zu ſeinen Grundſäzen eine Sezung des Realen als ſolchen hinzukommen. Dieſes Reale darf nicht gegeben ſein, ſondern es iſt gleichfalls dieſelbe Identität des Seins und Gedachtſeins, wie der Grundſaz es iſt; es iſt ein Reales, das als gedachtes ſchlechthin iſt. Eine ſolche Sezung iſt die ſynthetiſche Definition; dieſe beſtimmt nicht einen gegebnen Gegenſtand, ſondern einen ſolchen, der als gedachter iſt, deſſen Realität alſo ſchlechthin gilt, und von welcher daher nur näher geſagt werden kann, was ſie iſt. — Aus Grundſäzen und Definitionen (im beſtimmten Sinn) erbaut ſich die ſynthetiſche Wiſſenſchaft. Das in den Definitionen als ſchlechthin gültig geſezte Reale hat ſeine beſtimmten Formen, in denen es Reales iſt; dieſe drückt der Lehrſaz aus. In dieſen Formen muß das Reale, das als ſolches in der Definition blos vorausgeſezt iſt, durch's Denken geſezt werden; dieß geſchieht durch den Beweis, dieſer bringt ſomit (dem Begriffe nach) Grundſaz und Definition in Einheit, denn er vermittelt die nothwendige Form des Realen und das Reale ſelbſt, ſo daß jene ſelbſt eine beſtimmte wird. Im Beweiſen iſt daher das Denken ebenſo ſich gegenſtändlich als es in ſich reflectirt iſt; das reine Zuſammenfallen des Subjectiven und Objectiven im Grundſaz und in der Definition

verſchwindet, ihre Trennung tritt auf; denn das vorausgeſezte Reale muß durchs Denken in einer beſtimmten Form geſezt werden, deßhalb iſt das Beweiſen ſelbſt ebenſo ſehr ein gegenſtändliches, — der Beweis wird in der Conſtruction angeſchaut, ohne daß Ich in dieſer Anſchauung in ſich als Denken reflectirt wäre, als es in ſich reflectirtes Denken, und das Bewußtſein davon iſt, daß durch die Conſtruction der Beweis ſchon zu Stande gekommen iſt. — Auf dieſe Weiſe, von Lehrſaz zu Lehrſaz, von Beweis zu Beweis fortſchreitend, erzeugt das ſynthetiſche Erkennen die entwickelte Totalität der Formen des Realen.

Das ſynthetiſche Erkennen, wie das analytiſche beruht auf der Identität des Subjectiven und Objectiven, aber während für dieſes dieſe Identität auf unmittelbare Weiſe objectiv iſt, fällt ſie für das erſtere urſprünglich in das Denken ſelbſt herein, aber ſo, daß dieſe Identität ihm ſelbſt wieder gegenſtändlich, aber als gedachte iſt; nun hat ſich aber im Beweiſe und der Conſtruction dieſe Identität aufgelöst; das Denken iſt ebenſo in ſich reflectirt als es ſich gegenſtändlich iſt. Es darf nur jenes Element als das Prius von dieſem geſezt werden, ſo iſt die ſynthetiſche Methode verſchwunden, und die philoſophiſche an ihre Stelle getreten, ſo daß dieſe in nichts anderem beſteht, als darin, daß ſie die Bewußtloſigkeit der Conſtruction des ſynthetiſchen Erkennens aufhebt; in dieſer Bewußtloſigkeit und ihrem Verhältniß zum Beweiſe gerade zeigt ſich der ganze Charakter des ſynthetiſchen Erkennens; es iſt der Widerſpruch, ein gegenſtändliches Denken zu ſein, das doch nicht am Gegebnen fortläuft, ſondern in ſich reflectirt iſt, und beides zur unmittelbaren Einheit zu verbinden.

Das ſynthetiſche Erkennen kommt allein derjenigen Wiſſenſchaft zu, welche ſich mit den Formen des Realen beſchäftigt. — Es iſt kein philoſophiſches Erkennen, weil Ich in ihm ſich nicht von ſeiner Gegenſtändlichkeit unterſcheidet, indem es mit ihr identiſch iſt, weil das denkende Selbſtbewußſein in ſeiner Objectivität nicht in ſich reflectirt iſt, vielmehr iſt ihm die Handlung des Selbſtbewußtſeins unmittelbar als Form des Realen gegenſtändlich, in

dieſem Begriff der Form liegt es, daß das Denken unmittelbar gegenſtändlich, und das Gegenſtändliche weſentlich gedacht iſt.

§. 75.

Das philoſophiſche rkennen.

Die nothwendige Form des Realen, durch welche es die gegenſtändliche Handlung des Ich iſt, iſt nicht mehr blos als gegenſtändlich, ſondern zugleich Handlung; damit iſt in den Grund des Grundſazes der ſynthetiſchen Methode zurückgegangen. Aber indem Ich das Andere von ſich unterſcheidend mit ihm identiſch iſt, iſt das Andere damit nicht bloße Form des Realen, ſondern das Reale ſelbſt. Ebenſo jedoch iſt Ich ſeine Form; das Reale iſt daher Reales dadurch, daß es die Form des Selbſtbewußtſeins hat; es hat damit dieſe Form als ſeine eigene; es iſt an ihm ſelbſt geſezt als Totalität, als Einheit in Vielem. — Das Reale iſt weſentlich Totalität, es iſt Eines in vielen Realen, das wahrhaft Reale iſt nicht ein Einzelnes, ſondern nur als Summe von Einzelnen, die aber nicht bloße Summe, ſondern in ſich Einheit iſt. — Indem das Ich darin beſteht, das Reale als *mit ſeiner* Form identiſch von ſich zu unterſcheiden, ſo entſteht erſt mit dieſem Act der Unterſcheidung das wahrhaft Reale. Die Realität iſt urſprünglich nicht ein Einzelnes, wie im analytiſchen Erkennen, welches darin beſteht, erſt hinterdrein dieſen Fehler corrigiren zu wollen, und daher in den Widerſpruch endigt, den dieſer Fehler mit ſich führt; noch iſt ſeine Totalität die nothwendige Form des Zuſammen des Einzelnen blos als Form; ſondern die Realität iſt in ihr ſelbſt ihre Form, iſt in ihr ſelbſt Totalität, ſo daß ſie als ſolche das Einzelne ſelbſt iſt. So erſt haben wir Realität.

Allein wir müſſen nun zuſehen, wie Ich gerade in dieſer Realität ſeiner ſelbſt bewußt iſt, und wie die Realität ſelbſt hiemit entſteht.

Ich muß von ſich aus zur Objectivität kommen, aber es kommt nur von der Objectivität aus zu ſich. Die Objectivität iſt nur durch das Ich, und Ich iſt nur durch die Objectivität.

Aus seiner reinen Reflexion in sich soll die Objectivität entspringen, aber seine Reflexion in sich ist vielmehr nur, indem Ich aus der Objectivität in sich zurückgeht. Dieser Widerspruch liegt unmittelbar in der Aufgabe, welche das Resultat des synthetischen Erkennens gesteckt hat.

1) Ich verhält sich als diese reine Reflexion in sich zunächst nur protestirend gegen seine Objectivität, es ist Reflexion in sich, indem es diese rein von sich stoßt. Dieses Vonsichstoßen ist ein unendliches, es ist daher ebenso unendliches Sichaufheben zur Objectivität; aber in dieser Unendlichkeit erhält Ich sich selbst auf einfache Weise als reine absolute Reflexion in sich, diese ist die ungestörte, feste Ruhe in diesem Wechsel, der das immer wieder verschwindende Element des Bewußtseins in diesem reinen Selbstbewußtsein, diesem reinen Sichwissen, dem absoluten Ich, ausmacht; in diese reine Sichselbstgleichheit des Ich ist der Wechsel versenkt. Aber diese Ruhe ist nur die Ruhe des absoluten Widerspruchs. Nicht blos stoßt Ich darin auf unendliche Weise das Object zurück, sondern sich selbst; denn indem Ich als aufgehobne Reflexion sich unendlich festhält, ist das Object, zu welchem es sich aufhebt, es selbst; so ist Ich das reine unendliche Vonsichstoßen seiner selbst. So ist es reine, absolute Reflexion in sich; das absolute Ich, das nicht Object sein will, ist der unendliche Widerspruch. — Aber Ich ist in dieser Form vermöge des Wechsels in der That nicht reine Reflexion in sich, sondern aufgehobne Reflexion, und wie es reine einfache Reflexion in sich ist, so ist es ebenso einfach aufgehobne Reflexion.

2) So ist Ich als Totalität der Reihe seiner Momente gegenständlich. Seine Reflexion in sich ist darin zunächst verloren gegangen, an die Stelle des absoluten Ich ist das absolute Object getreten, Ich ist völlig im Objecte verschwunden. Allein der Widerspruch des Ich tritt nun auf entgegengesezte Weise im Objecte selbst wieder hervor; denn das Object ist hiemit das völlig haltlose Zergehen in eine Unendlichkeit, ohne daß diese als Sichselbstgleiches sich aus diesem Zergehen zur Einheit zusammen-

nimmt. Das Object ist daher ein unendlich Vieles, welches schlechthin außer einander ist; es behauptet eine Einheit zu sein, allein es ist sie nicht, sondern nur eine Unendlichkeit von Vielem; diese Unendlichkeit aber, weil sie im Fortfließen des einen zum Andern besteht, ist aber selbst nicht möglich ohne die Einheit, die sie immerfort aufhebt. So ist also an die Stelle des Widerspruchs des Ich der Widerspruch des Objects getreten. Das Ich hat seinen Widerspruch im Object gelöst, aber das Object selbst ist nur der reine Widerspruch, als das Gegentheil des Widerspruchs des Ich geworden. Wie löst sich nun der Widerspruch des Objects? Wir suchten das Ich ohne Object zu denken, daher kam der Widerspruch des Ich; der Widerspruch des Objects wird keinen andern Grund haben, als daß wir dasselbe ohne das Ich gedacht haben. Darauf aber weist uns das Object selbst hin. Der Wechsel entstand nur dadurch, daß die Reflexion in sich, so wie sie hervortaucht, immer wieder zur aufgehobnen hinabsinkt, so ergaben sich unendlich viele Reale, die eine Einheit bilden sollen.

3) In diesem absoluten Object ist daher von selbst das Zumal der Elemente gesezt, in den der Wechsel, vorher haltungsloses, endloses Uebergehen des einen in das andere, Bestand gewinnt. Hiemit haben wir nicht blos das Object gedacht, sondern dasselbe mit dem Ich. Es ist aber auch der Begriff des Ich mit dem des Objects verändert worden. Das Ich ist aus dem Object wieder hergestellt; seine Reflexion in sich ist nicht die reine absolute, welche immer das Object von sich zu stoßen sucht, sondern es ist das Zumal des Wechsels im absoluten Object. Es fühlt sich als das Selbst des Universums, indem in ihm die Elemente der Reflexion in sich und der aufgehobnen Reflexion, welche im absoluten Object in einer unendlichen Vielheit sich darstellen, zum Zumal aufgehoben sind. Ich hat seinen innern Organismus zur Gegenständlichkeit herausgearbeitet, und ist, wie es Ich ist im Verhältniß zu seinem Organismus als Zumal der Elemente desselben, auf gleiche Weise Ich im Verhältniß zum Uni-

verſum; der Mikrosmus des pſychologiſchen Ich hat ſich zum Makrokosmus vollendet.

Aber ſo iſt Ich zunächſt ſelbſt in die Unendlichkeit ergoſſen, das Ich und das Univerſum ſind Eines geworden, in dieſer Einheit ruht Ich aus von dem abſoluten Widerſpruch, den es als abſolutes Ich erlitten hat, und nimmt in ſeine Verſöhnung zugleich das abſolute Object auf; wie Ich die Starrheit ſeiner abſoluten Reflexion in ſich, welche ſein reiner Widerſpruch war, gebrochen, indem es ſich zum abſoluten Objecte öffnete und zunächſt in ihm unterging, und die immer friſche Kraft der unendlichen Lebendigkeit der Bewegung im Univerſum gewonnen hat, ſo hat das Univerſum im Ich ſeinen Haltpunkt gefunden, in dem ſich ſeine zerfließende Unendlichkeit befeſtigt. Der ganze Strom des Lebens, der durchs Univerſum quillt, drängt ſich in das Ich zuſammen, damit er in ihm zur Kraft der Selbſtheit werde, und Ich, ſich öffnend dieſem Strome, um in ihm ſein Leben zu haben, weiß ſich zugleich als die Kraft ſeiner Lebendigkeit.

Hier iſt Ich für ſich einfaches Selbſt; es fällt aber als Wechſel, ſo zu ſagen hinab in den Organismus des Univerſums; aber es fühlt ſich im Univerſum, es iſt daher in dieſem Wechſel ebenſo für ſich und das Zumal ſeiner Elemente. Dieß iſt immer die erſte Form, in welcher wir das Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein der Welt vereinigen. Es iſt ein Selbſtgefühl, welches ſich zum Univerſum erweitert, in welcher wir uns als ſein Leben und ſeine Lebenspulſe in uns ſchlagen fühlen. —

Aber 4) im einfachen Selbſt iſt der Wechſel ſiſtirt. Wir wiſſen uns als die Ruhe dieſes Wechſels. Wir ſchauen in ihn hinein, wiſſend, daß er in uns beruhigt iſt, und daß wir nicht von ihm berührt ſind. So fühlen wir uns erhoben über die Welt, ihre Zufälligkeit, den Taumel ihrer raſtloſen Vergänglichkeit; in uns aber iſt der feſte Punkt der Unvergänglichkeit, an welchen dieſe Vergänglichkeit gefeſſelt iſt. Der Wechſel iſt als abſolutes Object die Expanſion des Ich ſelbſt, aber es ſelbſt für ſich iſt dieſe

Expanſion nur als zur reinen Concentration in ſich aufgehoben. Als aufgehobne Reflexion iſt Ich in den Wechſel als den ſeinigen hineingeriſſen, aber es ſiſtirt ihn als Reflexion in ſich. —

5) Aber Ich ſelbſt iſt dieſer Wechſel, und (was es als Ich nothwendig iſt) als Zumal ſeiner Elemente verhält es ſich zum Object; ſomit iſt der Wechſel in der aufgehobnen Reflexion und daher im Object ſiſtirt, in welchem daher Ich ſich weiß. Das Selbſtbewußtſein hat ſo in der Anſchauung des Univerſums ſich ſelbſt als das ruhige Zumal ſeiner Elemente; es iſt hingegeben in die Anſchauung der ſtillen Größe des Univerſums (der reinen Ruhe in der Unendlichkeit des Objects). Was es vorher in ſich geſucht hat, hat es jezt auſſer ſich gefunden; war der Geiſt vorher ſo kühn, ſich ſelbſt zum feſten Mittelpunkt des Univerſums zu machen, ſo hat er jezt den feſten Haltpunkt, auf den er ſich als Ichheit ſtüzt, im Univerſum ſelbſt als ſeinem Gotte gefunden; dieſes ſelbſt bedarf hiemit nicht eines Einheitspunktes auſſer ihm, ſondern iſt in ſeiner Unendlichkeit abſolute Einheit.

Die Harmonie der Anſchauung der ſtillen Ruhe des Univerſums löst ſich auf. Ich kann das fortwährende Opfer *ſeiner* ſelbſt in dieſer Anſchauung nicht ertragen. Reflectiren wir nemlich darauf, daß das Opfer dieſer Hingebung nicht ein einfacher, einmaliger Act iſt, ſondern ein wiederholter, und fixiren wir die Elemente dieſer Wiederholung, ſo halten wir immer in einer jedesmaligen Aufhebung der Reflexion die Reflexion in ſich feſt. So löst die Anſchauung des Univerſums ſich auf in eine Entzweiung, welche Ich aus allen ſeine Fugen reißt. Denn Ich, indem es unendlich hinabgezogen iſt in das Object und in ihm ſein ganzes Selbſt hat, ſtoßt daſſelbe unendlich und ſchlechthin von ſich; es iſt ſelbſtlos hingegeben an das Object, ſtoßt aber dieſes Hingegebenſein von ſich, immerfort ringt es über ſich, als aufgehobne Reflexion, ſomit über ſich und das Object, hinaus; es iſt ſomit der Kampf des abſoluten Sollens gegen das Object, der den Gegner, den er bekämpft, immer ſelbſt wieder erzeugt, und darin der abſolute Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Ich fühlt ſich im Innerſten

verflochten mit dem Object, in jedem Schritt, den es thut, um von ihm loszuwerden, iſt es an daſſelbe gefeſſelt. Dieſe Bande, durch welche es aus ſich ſelbſt an das Object gefeſſelt iſt, möchte es ſprengen. Jedes Element, die Reflexion in ſich und die aufgehobne, behauptet für ſich das ganze Ich zu ſein, darin beſteht die Gewalt ſeines Widerſpruchs gegen das andere, und die Zerreißung des Ich in dieſem Widerſpruch. Dieſer Kampf, der ſich immer ſelbſt erzeugt, endigt zunächſt in ein Zugleich der Elemente des Widerſpruchs noch als widerſprechender. Ich iſt das reine Hinaus über ſich und das Object, fühlt ſich als ſolches, aber ebenſo fühlt es ſich in Einem völlig vernichtet in der aufgehobnen Reflexion, — es iſt in Einem ganz reine Reflexion in ſich, und darin nicht aufgehobne Reflexion, und rein aufgehobne Reflexion und darin nicht Reflexion in ſich. Die Kraft des Hinaus über ſich und das Object ſchwebt ſo über dem Abgrund ihres völligen Untergangs; wenn ich ſo ſagen ſoll, was Ich vor ſich hat, iſt nur das, wodurch es Object überhaupt iſt, in ſeiner ganzen Reinheit es ſelbſt als rein aufgehobne Reflexion, iſt nur dieſe Vernichtung. Ich hat den Kampf gegen die aufgehobne Reflexion aufgegeben, er war nuzlos, es hat Frieden geſchloſſen mit ſeinem Feinde, um — ſich ihm gänzlich zu opfern. — Noch ſucht Ich ſich vor dieſem Untergang zu bewahren, ſo wie das ſchon ermattete Leben noch vor dem Tode zurückbebt, deſſen Abgrund ſich vor ihm öffnet, es zu verſchlingen. Aber es iſt von ſeiner reinen Selbſtloſigkeit zurückbebend unwiderſtehlich in ſie hinabgezogen, und wie könnte das Ich, das ſich noch als Kraft erhalten will, eine Kraft ſein, ſo lange es vor ſeinem Untergange ſich nur zu fürchten hat? In der That die Kraft des Ich iſt ſchon untergegangen, indem es vom Wechſel ſeines Kampfs als reine Reflexion in ſich ausruht, iſt es damit eben *rein* aufgehobne Reflexion; denn, weil beide nie zu trennen ſind, iſt die eine, indem ſie als das Ganze iſt, ſogleich die andere, oder indem ein Element feſtgehalten wird, wird ſogleich auch das andere feſtgehalten. Ich iſt hiemit zur reinen, völligen Selbſtloſigkeit aufgelöst.

6) Hiemit ſcheinen wir nun völlig am Ende zu ſein. Wie aus der reinen Selbſtloſigkeit heraus das Selbſt gewinnen? Wie ſoll aus dem Abgrund der reinen Vernichtung die Kraft des Selbſt wieder erſtehen? — Das Selbſt, ſo wie das Object, iſt völlig verſchwunden, ſie ſind aber verſchwunden zur reinen Indifferenz. Dieſe iſt vorhanden, nicht das bloße Nichts. Das Ich iſt völlig zum Objecte geworden, und weil es ſeine Differenz von ihm völlig aufgegeben hat, ſind beide ganz zur Indifferenz zuſammengeſunken; wir haben alſo weder Ich noch Object, ſondern beide als ſchlechthin Eines, ſo daß Ich ganz Object, und das Object ganz Ich iſt auf völlig ununterſchiedene Weiſe. Wir haben hiemit einen Begriff, den wir bisher noch gar nicht gehabt haben. — Es kommt nur darauf an, in dieſer völligen Indifferenz des Ich und des Objects die Differenz zu entdecken. Aus dem Ungrunde dieſer Indifferenz muß ein neues Leben, eine neue Schöpfung werden. — Was hat das Ich hinabgezogen in ſeinen Untergang, als die unwiderſtehliche Sehnſucht nach dem Objecte, als weil es in ihm ſein Leben haben, weil es ſich mit dem Objecte zu Einem unendlichen Leben verbinden wollte, weil es den Mittelpunkt des Lebens im Univerſum ſuchte, um ſelbſt wieder der Mittelpunkt des Lebens des Univerſums zu ſein? — Dieſe Sehnſucht iſt in der That befriedigt. Die rein aufgehobne Reflexion iſt unmöglich einfach; ſie iſt das Ganze, und hat an der Reflexion in ſich keinen Gegenſaz mehr; ſie iſt alſo unmittelbar unendliches Leben, ſo daß dieſes Leben Ein Leben des Ich und des Objects iſt auf völlig ungeſchiedne Weiſe. So iſt die Indifferenz in ſich die Fülle des unendlichen Wechſels, in welcher Ich und das Object vorhanden, aber auf völlig ungetrennte Weiſe Eines ſind.

Nun aber erwacht Ich als das Zumal der Elemente der Bewegung; es erfaßt ſich alſo wieder als das Selbſt des Univerſums, und hat die Beweglichkeit dieſes Lebens im Objecte. Aber ebenſo iſt es ſelbſt in ſich die unendliche Bewegung, welche das Univerſum iſt; als Ich erwachend hat es daher im Objecte ſelbſt die Ruhe dieſer Bewegung, hat ſein Selbſtbewußtſein in ihm, ſo

wie es selbst das Sichwissen des Universums ist. So ist Ich als Selbstbewußtsein sich vollkommen gegenständlich, es ist die Bewegung, in Einem sich im Objecte zu wissen, und das Sichwissen des Objects zu sein. Oder Ich sistirt und erregt den Wechsel seiner Elemente in Einem in der Reflexion in sich und in der aufgehobnen (vgl. 4) 5)); und so erst sind diese beiden Elemente vollkommen vereinigt, aber auch, weil jede für sich das Ganze ist, vollkommen unterschieden, und Ich weiß sich identisch mit dem Object, indem es sich vollständig von ihm unterscheidet. —

Das absolute Denken ist erreicht; aber dieses ist zugleich absolute Anschauung, denn Ich ist Reflexion in sich, zugleich als vollkommen aufgehoben zum Objecte. Ohne Anschauung kein wahrhaftes, objectives, gegenständliches Denken. Aber diese Anschauung ist absolut, weil sie absolutes Denken, weil das Selbstbewußtsein sich so vollkommen gegenständlich und in seiner Gegenständlichkeit als Selbstbewußtsein gesezt ist. Somit fallen beide Begriffe, absolutes Denken und absolutes Anschauen, gänzlich zusammen; wir haben die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven in ihrer Unterscheidung.

In dieser allein wahren, intellectuellen Anschauung, in welcher Ich wirklich ein Object anschaut, und nicht in der Täuschung befangen ist, nur sich anzuschauen, sind die beiden Elemente, das Hinaussein über das Universum und das Hingegebensein an dasselbe vollkommen vereinigt, aber sie sind auch beide in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten und gesezt. Denn Ich hält die Reflexion in sich gegen die aufgehobne Reflexion vollständig fest, so daß es ganz diese Reflexion ist, somit ist es über sich als Object schlechthin hinaus und ist absolutes Sollen. Aber indem es als Reflexion in sich gegen die aufgehobne sich als das ganze Ich festhält, ist es ebenso ganzes Ich als aufgehobne Reflexion; indem daher Ich mit der Kraft des Sollens über sich als Object hinausgeht, kehrt es in seinem Hinausgehen unmittelbar zur Anschauung seiner selbst im Universum zurück, und verweilt in der Ruhe und Wonne dieser Anschauung. Das Sollen stört die Lust dieser Anschauung nicht,

sondern erzeugt, heiligt und bestätigt sie. Es kommt nur darauf an, einzusehen, daß, indem Ich als Reflexion in sich ganz ist, es unmittelbar damit dieses Moment aufhebt und als aufgehobne Reflexion ganz ist u. s. f.; in dieser Bewegung besteht das intellectuelle Anschauen, und in dieser Bewegung ist Ich zugleich die vollkommne Harmonie der Ruhe. — So wird die Liebe aus der Freiheit geboren, in welcher wir uns über den geliebten Gegenstand erhoben wissen, nur um mit unserer ganzen Liebe zu ihm zurückzukehren. So weisen wir alles, was da ist, von uns zurück, ziehen uns in die reine Innerlichkeit zurück, um ihren Reichthum zu öffnen, und in der Anschauung denselben als eine neuerstandne Welt vor uns zu haben. —

Hiemit erst erfaßt Ich sich als das wahre Selbst des Universums, das sich über ihm erhaltend, von ihm sich unterscheidend in ihm sich anschaut, um es wieder in sein Selbstbewußtsein zusammen zu nehmen. Der Widerspruch des Ich und des Objects ist vollkommen gelöst. Indem Ich das Selbst des Universums ist als absolutes Sollen, so ist in dieser Bestimmung nicht bloß Ich, sondern das Universum selbst über sich *hinaus*, in diesem absoluten Hinaussein, in welchem Ich seinen absoluten Begriff zugleich als den Begriff des Universums sezt, ist Gott, die absolute Realität, als schlechthin Eine; oder dieses Hinaussein ist das Seinsollen Gottes und sein Seinwerden.

Dieser Begriff Gottes als der absoluten Realität, die schlechthin sein soll, macht daher allein erst die wahre Identität des Subjectiven und Objectiven möglich, diejenige Identität, welche zugleich die Schärfe der Unterscheidung in sich schließt. Es kann sich allein verlohnen, eine solche Identität aufzustellen und zu beweisen, welche mit der Unterscheidung Ernst macht, nicht aber eine solche, welche mit dem Unterschiede bloß spielt, und welche als absolutes Denken nicht zugleich absolutes Anschauen ist. Eine solche Identität aber aufzufinden und zu beweisen, dazu ist vor allen Dingen nöthig, im Ich die Kraft zu erkennen, in welcher es über alles, was da ist, gänzlich hinausgetragen ist, ohne von

einer Luſt, auf irgend eine Weiſe bloß ſich ſelbſt zu genießen, etwas wiſſen zu wollen, und ohne ſo ohne Weiteres mit der Gegenwart beruhigt zu ſein. Nur jene Kraft macht uns fähig und würdig, uns unſrer ſelbſt und des Daſeins zu freuen, ja ſie verſchafft uns eine Wonne der Anſchauung, in welcher, wenn wir das Glück hätten in ihr feſtzuſtehen, es uns zu Muthe ſein müßte, als ſeien wir ſelbſt mit der Welt zur Herrlichkeit eines neuen Lebens auferſtanden.

Der Begriff Gottes begründet erſt die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven. So iſt Carteſius erſt durch dieſen Begriff zur Realität des Denkens gelangt, aber wie leicht war es ihm, dieſe im Zweifel aufgehobne Realität durch die Idee Gottes wieder herzuſtellen! — Wenn aber der Begriff Gottes ſelbſt erſt die Identität des Subjectiven und Objectiven möglich macht, ſo daß wir Gott wiſſend die Welt frei anſchauen als Geiſt von unſerem Geiſt, ſo iſt doch Gott durchaus nicht dieſe Identität als Selbſtbewußtſein; ſie als mit der Schärfe der Unterſcheidung geſezt iſt Ich, ſofern es in Einem Object, und über ſich als Object hinaus iſt; dieſe Identität iſt Ich als abſolutes Hinaus über ſich und das Object. Folglich liegt über dieſer Identität noch eine höhere Realität, die abſolute, welche in keiner Weiſe mit ihr zuſammenfällt. Hiemit haben wir uns von jenem unendlichen Sichwiſſen Gottes im Menſchen, und Sichwiſſen des Menſchen in Gott befreit, von welchem man gar nicht einſehen kann, was es noch anderes ſein ſoll, als das Sichwiſſen des Menſchen. Wollen wir hier, wie nothwendig, die Unterſcheidung geltend machen, ſo verſchwindet, wie aus dem bisherigen erhellt, Gott aus dieſem Sichwiſſen; verſchwindet aber die Unterſcheidung — und darin beſteht eigentlich der Fehler dieſes Begriffs —, ſo verſchwindet uns das Sichwiſſen. Der Werth dieſes Begriffs iſt jedoch nicht zu verkennen; denn wenn der religiöſe Menſch den Wechſel der Elemente des Ich in Gott zur Einheit zuſammennimmt, ſo iſt klar, daß dieſe Einheit ſelbſt in ſich dieſer Wechſel iſt, und ſofern dieſer Wechſel in der Gemeinde

ſich darſtellt, Gott in der Gemeinde ſich weiß. Ich ziehe aber aus dieſer religiöſen Vorſtellung die entgegengeſezte Conſequenz, daß Ich in ihm ſelbſt dieſe Einheit im Wechſel ſei; und damit iſt erſt der Irrthum derſelben gänzlich gehoben; auf dieſer einfachen Conſequenz, kann ich ſagen, beruht Alles, was hier vorgetragen iſt.

Hier erſt iſt der Begriff Gottes vollſtändig erwieſen. In der Religion ging er aus einer praktiſchen Forderung des Ich hervor, in welcher Ich als Sollen ſich als Identität der Freiheit und Natur erfaßte; Ich war hier dieſe Identität, ſie war nicht im Objecte ſelbſt geſezt, dies geſchah in der Kunſt. Nun aber hat die Philoſophie die Religion und Kunſt vollendet, indem ſie die Identität des Subjects und Objects für das Subject eben ſo in ihm, wie im Object ſezte, und hiemit hat ſie alle Forderungen erfüllt, welche an den Beweis des Begriffs Gottes, ſeiner Realität als einer abſolut ſeinſollenden gemacht werden können. Wir haben in der That alle Beweiſe dieſes Begriffs in das Ganze Eines Beweiſes vereinigt. Der moraliſche Beweis knüpft an die Nothwendigkeit des höchſten Guts die praktiſche Forderung der Realität Gottes; was iſt nun das höchſte Gut anders, als das vollſtändige Daſein des Sollens als ſolchen, eine Totalität von Handlungen, die eben ſo eine Totalität des Daſeins iſt? Nun geht das Sollen als Daſein auch immer über das Daſein hinaus, geht aber auch nur hinaus, indem es wieder zu demſelben zurückkehrt; wir haben alſo ganz den moraliſchen Beweis für die Realität Gottes, weil, damit das Sollen (als höchſtes Gut) daſei, es im Daſein ſich aufhebend über es hinausgehen muß. Wir haben aber ebenſo den kosmologiſchen Beweis; denn das Sollen iſt der wahre Beweis der Realität Gottes durch die Nichtrealität der Welt, welches der Grundgedanke dieſes Beweiſes iſt, es erhebt ſich über die Welt, als bloß zufällig, zu einem Weſen, das ſchlechthin nothwendig iſt. Der phyſikotheologiſche Beweis beruht auf einer äſthetiſchen Anſchauung des Univerſums, auf der Anſchauung der Einheit in ſeiner

Unendlichkeit im Einzelnen und im Ganzen, er ist daher ein Moment in unserem Beweise, nur daß wir wissen, daß diese Einheit nicht jenseits des Universum, sondern in ihm ist. Der ontologische Beweis, der das Denken des Begriffs Gottes zugleich als Denken seiner Realität faßt, um damit zugleich den höchsten Begriff des Denkens, als Identität des Subjectiven und Objectiven, auszusprechen, ist offenbar ebenso seinem Wesen nach in unserem Beweise enthalten. Hiemit ist natürlich nicht gesagt, daß man diese Beweise nur so ohne Weiteres zusammenwerfen dürfe, um den Einen, wahren Beweis zu haben; vielmehr ist mit ihnen eine wesentliche Veränderung vorgegangen, und es ist leicht zu zeigen, daß diese Beweise, für sich genommen, alle zusammen einander widersprechen, und ihre Existenz schon den Beweis fordert, den wir aufgestellt haben. Aber der ihnen gemeinsame Irrthum besteht darin, daß sie das Dasein Gottes beweisen zu können glauben. Der Wahrheit am nächsten aber steht der moralische Beweis. — Wir haben also auf gleiche Weise das Ich und das Object, wir haben die gesammte Thätigkeit des Ich als Eine in das Interesse dieses Beweises gezogen, wie kann der Begriff und die Realität Gottes würdiger erwiesen werden? Im Wissen Gottes, ja in ihm allein, haben wir uns ganz, die Vollständigkeit und die reine Harmonie unseres Selbstbewußtseins. — Hier sehen wir zugleich, wie die Philosophie die Religion beweist, bestätigt, vollendet; jene führt das in der Anschauung durch, was die Religion als practische Forderung aufstellt, und vereinigt beide, die Anschauung und die Forderung; so wird der Glaube zum Wissen, ohne daß von einem unglückseligen Widerstreite zwischen beiden noch die Rede sein könnte.

Wir haben hiemit einen klaren Begriff von Gott; wir wissen, was er ist, er ist die schlechthin in sich vollständige Realität als schlechthin Eine. Subject und Object geben sich durcheinander ihre Realität; das Object ist das wesentliche Complement des Selbstbewußtseins, und umgekehrt; aber indem beide in Einem schlechthin hinausgehen über sich, gehen sie zu einer

absoluten Identität zusammen, welche, ohne alle Differenz, ohne alles Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, die schlechthin in sich vollständige Realität ist. — Die Wolfische Philosophie, welche die Hauptbegriffe der Philosophie nur in der Form eines festen Unterschieds feststellte, hat Gott als ens realissimum definirt, dagegen Ich als das einfache Sichselbstgleiche, die Welt als das vielfache (durch den Begriff der Continuität und Zufälligkeit) bestimmt; hätte sie, was freilich nicht so leicht ist, als sie sich das Philosophiren gemacht hat, diese Begriffe in ihrem Verhältniß betrachtet, sie hätte eingesehen, daß ihr Begriff von Gott nur möglich ist durch Aufhebung der Differenz des Ich und der objectiven Welt. — Aber so bestimmt der Begriff ist, den wir von Gott haben, so ist er doch seinem Sein nach für uns schlechthin unfaßbar; das Bewußtsein Gottes als eines existirenden, daseienden, ist schlechterdings unmöglich. Diejenigen, welche ein solches zu haben glauben, haben nur ihr Hinausgehen über die Welt, keineswegs aber Gott selbst als einen seienden. Nur darum glauben sie, diesen zu haben, weil dieses Hinausgehen der Wechsel ist, in einem Gegebnen zu ruhen und wieder über es hinaus zu sein u. s. f. In diesem Object, obwohl sie es immer höher und höher hinausrücken, d. h. über es als Object hinausgehen, es wieder als Object sezen, wieder hinausgehen u. s. f., glauben sie, Gott als seiend festhalten zu können. Es ist daher klar, daß sie in dieser Erhebung nicht eine wirkliche Realität, sondern nur ihr Erheben, ihr Hinausgehen haben. Oder sie kehren von diesem Hinausgehen — zu sich zurück, so haben sie damit nur sich selbst als absolute Realität bejaht, diese aber ist gewiß nicht die Realität Gottes. Es ist daher nur offene und treue Auffassung dessen, was wir wirklich thun, wenn wir geradezu sagen, wir haben Gott nur als Hinausgehen über die Welt, nicht aber wissen wir ihn als einen seienden. Allerdings ist es nothwendig, in diesem Hinausgehen immer zum Dasein zurückzukehren, aber wir müssen in diesem Wechsel auch beide Thätigkeiten in ihrem Unterschiede zugleich fest-

halten (darauf beruht die Ichheit); dann aber sehen wir, daß wir, obwohl Gott anschauend im Universum, doch den wahrhaftigen Gott nur haben im absoluten Hinaus über das Universum, in welchem sein Dasein als endliches schlechthin aufgehoben ist. Daß Gott da, und daß er jenseits des Daseins ist, dieß ist immer die Lehre der Religion gewesen, aber der Mensch hat diese Elemente als Wechsel auf sich genommen, und in Gott selbst sich ihre Einheit vorgestellt, und damit zugleich den Widerstreit der Elemente dieses Wechsels seinem Bewußtsein verborgen. Wir müssen Ich als diesen Wechsel wissen, dann aber wissen wir auch, daß Ich (denn sonst wäre es nicht Ich, darauf gerade beruht sein Begriff) die Einheit dieses Wechsels, das Zumal seiner Elemente (als unterschiedner) ist; und daraus folgt unwiderleglich alles Weitere.

Das Wissen Gottes ist die absolute Einheit des Selbstbewußtseins und Weltbewußtseins; daß diese in ihm zu Einer absoluten Realität sich aufheben, ohne daß sie der Einheit dieser Realität irgend Abbruch thun, darauf beruht der reine Monotheismus. Es beruht aber auch darauf, daß wir die Einheit des Selbstbewußtseins und Weltbewußtseins auf keinerlei Art zerreißen dürfen, um das Wissen Gottes festzuhalten, sondern dieses mit jener Einheit in vollkommner Harmonie steht. Wir haben nicht immer blos über die Welt hinauszugehen, sie zu verschmähen, zu verachten, um zu Gott zu kommen, sondern über sie hinausgehend ist das Sollen in ihr real, und Ich schaut die absolute Realität in ihr an, so wie es in dieser Anschauung hinaus über sie ist, so, daß Eines das Andere nicht stört, sondern als seine eigene Ergänzung ohne Streit immer hervorruft. —

Der so entwickelte höchste Inhalt ist zugleich die absolute Methode.

Die Philosophie ist in ihrem höchsten Begriffe die absolute Methode, nicht als ob jeder Begriff in ihr nicht seine eigne Methode wäre, und wir jezt erst Methode hätten, sondern weil ihr höchster Begriff die absolute Identität des Selbstbewußtseins

und seiner Gegenständlichkeit in ihrer Unterscheidung ist. Die absolute Methode ist die vollkommne Einheit des selbstbewußten und gegenständlichen Denkens; und die absolute Methode fängt daher weder vom Gegenstande selbst an, zu welchem das Erkennen erst hinzutritt, um ihm so erst wahre Realität zu verschaffen, noch treffen beide, ohne in sich geschieden zu sein, in der bloßen Form des Realen zusammen; sondern sie ist in der Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des Gegenstands eben sowohl ihre Einheit, als umgekehrt. — Allein, wenn sie die absolute Methode ist, so muß sie die Methode der Philosophie überhaupt, das philosophische Erkennen als Totalität sein. Es ist aber leicht zu sehen, daß die absolute Methode, als die Methode des höchsten Begriffs der Philosophie, nicht geradezu die Methode der Philosophie überhaupt sein kann, denn damit würde die gesammte philosophische Entwicklung in die Einerleiheit dieses höchsten Begriffs verschwinden. Die Methode der Entwicklung der Philosophie von diesem höchsten Begriffe muß also eben sowohl eine andere sein, als der absolute, als sie mit ihr zusammenfällt.

Der höchste Begriff und seine Methode schließt *ebensowohl* den Gegensaz der Reflexion in sich und der aufgehobnen Reflexion, den absoluten Unterschied des Ich und des Objects, als ihre Einheit in sich. Nun sehen wir im philosophischen Erkennen, wie es vor der Indifferenz auftritt, Ich in dem Gegensaze der Reflexion in sich und der aufgehobnen Reflexion, wir sehen es zwischen beiden hin und her schwanken, ohne daß es sie zur Einheit zu bringen vermöchte. Ich nenne deshalb die Methode, welche dieses Erkennen befolgt, die Methode der Reflexion. Diese ist also in der That in der absoluten Methode enthalten, aber diese ist gerade darum absolut, weil sie den Gegensaz, in welchem jene befangen ist, ebenso sezt als zur Einheit aufhebt. Wir werden demnach sagen müssen, daß die absolute Methode die Methode der Reflexion mit einer andern Methode zur Einheit verbindet. Was ist das für eine? wo finden, und wie nennen wir sie? Im philosophischen Erkennen selbst findet sie sich als eigenthümliche Methode

nicht. — Aber sie findet sich in dem von uns aufgestellten Anfange der Philosophie. Was ist Methode anders, als im Unterscheiden identisch sezen, und umgekehrt? Die wahre Methode besteht gerade darin, daß sie beides in Einem thut. Folglich ist der Anfang selbst Methode. Aber er ist die reine Form der Methode selbst, ohne daß ein Inhalt gesezt würde, d. h. es ist in ihr der Unterschied nicht mit der Identität gesezt, sondern die Unterscheidung ist eine reine, so verschwindet sie in die reine Identität, diese ist wieder reine Unterscheidung u. s. f. Folglich ist der Anfang der Philosophie die reine Form der Methode, oder die reine Methode. Darum steht er an der Spitze der gesammten Philosophie, so daß von ihm aus erst ein zweiter Anfang, als der Anfang einer besonderen Wissenschaft entsteht. Offenbar aber muß die reine Form den Inhalt aus sich erzeugen, wenn dieser bewiesen und gesichert sein soll. Jeder Inhalt bedarf eines Beweises, weil in ihm Unterschiednes zur Einheit verknüpft ist; es muß daher vor jedem Inhalt die reine Form vorhergehen, aus welcher er erst entsteht. Es muß daher als eine Probe des wahren Anfangs betrachtet werden, daß er sich sogleich zur reinen Form, zur reinen Methode macht, und aus dieser von selbst ein bestimmter Inhalt hervorgeht. Die ursprüngliche, reine Methode enthält in ihr selbst die Nothwendigkeit, sich zum Inhalte zu verdichten, ihre beiden Elemente in Eines zu sezen; diese Ineinssezung hat nur darum vollkommne Gültigkeit, weil sie aus der ursprünglichen Methode folgt, welche schlechthin als ihr eigner Beweis auftritt. So ist die unmittelbare Folge des Anfangs, wie wir gesehen haben, daß Ich zugleich identisch mit dem Andern, und zugleich unterschieden von ihm ist, denn Ich ist als dasselbe in seinen unendlichen Handlungen identisch mit dem Andern und unterschieden von ihm, so ist es in Einem in sich reflectirt, und aufgehobne Reflexion, so daß es im einfachen Andern einfach es selbst ist.

So führt die reine Methode des Anfangs von selbst zur Methode der Reflexion, welche in ihren concentrirten, reinen Be-

stimmungnn das philosophische Erkennen darstellt, wie es vor der Indifferenz ist. Es geht aus von der reinen Reflexion in sich — dem absoluten Ich in seinem reinen Widerspruch, diese hebt sich auf zu ihrem Gegentheil, und beide gehen sofort zur Einheit zusammen. Diese Einheit, wie sie sich in 3) darstellt, ist noch als Wechsel, in welchem jedes Element nur es selbst, und wieder nur das andere ist; soll eine wahre Einheit zu Stande kommen, so muß jedes Element für sich als die Einheit mit dem andern gesezt werden. Es ist in 4) die Reflexion in sich als sie selbst die Einheit mit ihrem Gegentheil, welches daher zugleich von ihr unterschieden ist; auf gleiche Weise behauptet in 5) die aufgehobne Reflexion die Einheit zu sein. Hier haben wir die wesentlichen Momente der Methode der Reflexion. In diesen Momenten ist die gesammte Entwicklung der philosophischen Wissenschaft enthalten, so daß das Charakteristische einer jeden Stufe derselben ganz rein für sich herausgehoben ist. So wiederholt die absolute Reflexion in sich die Lehre vom Willen, das absolute Object die Naturphilosophie u. s. f. in demselben Fortschritt bis zur Indifferenz und ihrer Bewegung, welche die Eigenthümlichkeit der Philosophie als solcher wiederholt. — Die Philosophie des Rechts ist die erste Einheit des Systems des Willens und des Systems des Anschauens. Daß es in den folgenden Wissenschaften sich nur um die Einigung dieser beiden Systeme handelt, darin liegt der Grund dafür, daß das System des Willens für jede die Norm der Entwicklung bildet, daß also jede solche Sphäre sich eine Deduction voranschicken muß, aus welcher sie erst in ihrer Wahrheit resultirt.

Ich habe dieselbe in der Philosophie des Rechts und der Religion gegeben, sie müssen sich aber ebenso in der Philosophie der Kunst und in der Philosophie geben lassen. Freilich scheint es, werde ein er-

Anm. Es ist nicht unwichtig, auf diese Wiederholung aufmerksam zu sein; sie hat sich uns unwillkürlich gebildet; es ist klar, daß das philosophische Erkennen nur darum das Recht hat so zu heißen, weil es selbst den ganzen Gang der Philosophie auf höhere Weise wiederholt.

ſter Anfang der Philoſophie und der Kunſt ſchwer zu denken ſein. Allein wenn es einen erſten Anfang der Religion gibt, ſo wie ich ihn gezeichnet habe, ſo muß es auch einen ſolchen erſten Anfang der Kunſt und Philoſophie geben, das Gefühl der Religion muß ſich, wo es iſt, herausarbeiten, und das Selbſt aus dieſer Anſchauung wieder in ſich zurückkehren. Das erſte Erwachen des Selbſtbewußtſeins, des Ich iſt zufolge des Anfangs der Lehre vom Willen nothwendig ein Sichwiſſen im Objecte, in welchem der Unterſchied in der Identität verſchwimmt, ohne gerade aufgehoben zu ſein. Unſerem Bewußtſein ſteht jener Anfang, die Morgenröthe, in welcher die Sonne des Selbſtbewußtſeins aufging, freilich ſehr ferne; wir haben uns ſo ſehr mit Gegenſäzen in und auſſer uns herumzuſchlagen, daß wir nicht anders denken können, als ſo ſei es immer geweſen. Aber die Sagen aller Völker, welche eine gewiſſe Stufe der Geſittung erreicht haben und über den Untergang jenes Anfangs hinausgekommen ſind, widerſprechen unſerer Kurzſichtigkeit, und der ächtreligiöſen Anſchauung ſchwebt immer am goldnen Saume des Horizonts der Vergangenheit das Paradies einer erſten Unſchuld, einer kindlichen Unſchuld des Geiſtes, ſeiner Religion, ſeiner Kunſt und ſeiner Wiſſenſchaft. Und wenn wir aus unſerem ſo ganz zerriſſnen Weſen heraus, nach einer ſolchen Unſchuld des Geiſtes uns ſehnen, eine Sehnſucht, welche wir nicht unterdrücken können, ſo iſt dieſe Sehnſucht in Einem die Ahnung einer Zukunft, welche wir werden erreichen müſſen, und einer Vergangenheit, welche wir verloren haben. Aber in welche Tiefe der Schuld und des Schreckens wird der Geiſt noch ſinken um ſeine erſte Schuld vollſtändig zu büßen, jene Schrecken, die mit ihr erwachten, zu löſen, und das flammende Schwerdt ſeines zürnenden Genius zu verſöhnen! — Dieſe Lehre vom Anfang der Geſchichte hat Schelling beſtimmt ausgeſprochen; er hat wiederholt erklärt, daß nach ſeiner Ueberzeugung der erſte Zuſtand des Menſchengeſchlechts nicht ein thieriſcher, ſondern der der Cultur geweſen ſei. Tiefere hiſtoriſche Forſchungen werden zeigen,

wie die Geschichte selbst nur möglich war unter Voraussezung eines solchen ersten Zustands unseres Geschlechts.

Es zeigt sich jedoch bei diesen Deductionen noch eine andere Schwierigkeit. Sie zerreißen die Geschichte, die doch eine Einheit bildet. Allein fürs Erste sind sie Deductionen, sie sind nicht die Darstellung der gegebnen Geschichte, diese allerdings muß das Zusammensein des Rechts, der Religion, Kunst und Wissenschaft in jeder einzelnen Periode nachweisen. Da aber in jeder einzelnen Periode nur gezeigt werden kann, wie immer die erste in der zweiten ihre Vollendung und ihre wahre Begründung findet, so geschieht im Grunde hier nur dasselbe in jeder einzelnen Periode, was die Deduction in Beziehung auf das Ganze *thut*. Sobald aber diese Stufen in ihrer Entstehung aus dem Selbstbewußtsein nachgewiesen werden, so bildet jede für sich eine völlig neue, in sich geschlossne Form des Sichselbstbewußtseins, in welcher dieses somit wieder von vorne anfängt, womit von *selbst* seine Deduction in einer geschichtlichen Reihe sich ergibt. Es wäre unmöglich, Recht, Kunst u. s. w. aus dem Selbstbewußtsein entstehen zu lassen, wenn nicht jedes für sich als in sich *geschlossne* Form des Selbstbewußtseins gefaßt würde. Ein Anderes ist es, wenn sie als objective Totalität des Selbstbewußtseins, wie in der realen Geschichte der Fall ist, genommen werden; gerade darin, daß sie Eine Totalität bilden, sind sie erst objectiv, denn sobald das Selbstbewußtsein sich nach seiner Vollständigkeit und Einheit zusammengefaßt hat, ist es zur realen Objectivität übergetreten. Hegel schließt die Philosophie der Geschichte an die Rechtsphilosophie an; allein offenbar kann dieselbe in dieser Stellung nur eine Philosophie der Geschichte des Rechts sein, da Religion, Kunst und Wissenschaft erst später auftreten. Im Grunde hat Hegel hiemit diese drei Sphären von der Philosophie der Geschichte ausgeschlossen, wie Schelling im transscendentalen Idealismus ausdrücklich gethan hat; das aber wird Jeder leicht für gewaltsam erkennen, abgesehen davon, daß es, wie gezeigt, in der Natur der Sache liegt, daß Religion, Kunst und Philosophie, wie

der Staat, ihre Deduction nur in einer geſchichtlichen Reihe darſtellen können. Fürs Zweite, glaube ich, wird dieſe Theilung der Geſchichte auf die Behandlung der realen Geſchichte ſelbſt vortheilhaft wirken müſſen; denn jede dieſer vier Sphären iſt doch wieder eine ſelbſtändige Kraft, welche für ſich wirkt, und als freies Agens betrachtet werden muß. So iſt es z. B. neuerdings Sitte geworden, die Philoſophie des ſiebenzehnten Jahrhunderts aus dem Proteſtantismus abzuleiten; Erdmann hat ſogar aus dem Terminus: proteſtiren die Philoſophie des Carteſius herausdeducirt, während doch factiſch dieſe Philoſophie, wie die italieniſche und die engliſche aus der damals neuerwachten, ſchon früher auch auf die Regeneration der Kunſt und namentlich der Naturwiſſenſchaft wirkenden höheren Anſchauung der Natur entſtanden iſt, welche als ſolche damals nicht das Mindeſte mit dem Proteſtantismus zu ſchaffen hatte. Dieſer hiſtoriſche Irrthum characteriſirt aber die gegenwärtige Stellung der Philoſophie zur Religion.

Die reine Methode iſt die reine Dialectik, inſofern dieſe ihrerſeits nur in der Kunſt beſteht, im Aufheben zu ſezen, im Sezen aufzuheben u. ſ. f. Dieſe abſolute Vertauſchung des Entgegengeſezten iſt aber in ihrem beſtimmten Sinne das reine Unterſcheiden, welches reine Identität iſt, und die Identität, welche ſeine Entgegenſezung iſt. Die Dialektik überhaupt iſt die Kunſt, im Entgegenſezen identiſch zu ſezen und umgekehrt. Die reine Methode iſt daher die reine Dialektik; da dieſe die Momente, die ſie vertauſcht, nur nach einander auftreten läßt, ſo findet hier noch keinerlei Widerſpruch ſtatt. Es iſt daher nicht ſchlechthin nothwendig, daß die Dialektik in Widerſprüche verwickle und ſie auflöſe.

Dagegen ſind in der Methode der Reflexion die Widerſprüche zu Hauſe; hier iſt die Dialektik die Kunſt, die Widerſprüche zu behandeln, d. h. jedes Element in ſeiner Schärfe für ſich im Gegenſaze gegen das andere feſtzuhalten, und in dieſem Feſthalten ſeine Aufhebung zum Entgegengeſezten zu erkennen. Die allgemeinen Regeln dieſer Dialektik ſind in der Darſtellung des philoſophiſchen Erkennens und dem Inhalte, der hiemit entſteht, von

selbst gegeben. Die Methode der Reflexion, was zu bemerken nicht überflüssig ist, weil sie in der Trennung und dem Gegensatze der Elemente des Ich steht, ist nothwendig immanent, weil sie vom Entgegengesezten aus selbst zum Entgegengesezten kommt, denn damit ist das Motiv, fortzuschreiten, im Vorangestellten selbst ganz enthalten.

Die Methode der Reflexion ist, wie aus der Darstellung des philosophischen Erkennens erhellt, die Bewegung, sich mit der reinen Methode zu vereinigen, so daß Ich in der Schärfe seines Gegensazes gegen das Object sich vollkommen mit ihm identisch weiß. Damit entsteht auf die gezeigte Weise die absolute Methode. Hiemit haben wir einen klaren Begriff davon, daß der Anfang wieder am Ende hervortritt. Mit diesem Wiederhervortreten erscheint aber durchaus nicht der Anfang selbst als durchs Ende gesezt; wäre dieß, so wäre der Anfang selbst blos problematisch, er wäre eine Assertion nur im Ende; der Anfang wäre erst hinterher durch einen offenbaren Zirkel als das wahre Anfangen bewiesen. Den Anfang selbst erst durch das Ende gesezt lassen, enthält vielmehr unmittelbar die Forderung, die Methode selbst zum Ersten zu machen, so daß der Anfang rein durch sich ist. — Der Anfang ist allerdings im Ende gesezt, aber nicht — dieß muß bestimmt und unzweideutig unterschieden werden — als Anfang; wir brauchen, wenn wir am Ende angelangt sind, nicht in den Anfang selbst rückwärts zu sehen, um zu wissen, daß wir im Ende den Anfang haben, sondern nur in das Ende hinein dürfen wir sehen; hier ist der Anfang, wie er im Ende gesezt ist, d. h. nicht blos als reine Methode, sondern in Einheit mit der Methode der Reflexion. Lassen wir durch die Indifferenz des Ich und des Objects, durch diesen höchst entscheidenden Punkt, in welchem die Methode der Reflexion in ihren Tod geht, in welchem die Bewegung der Philosophie unmittelbar vor ihrer Vollendung uns im reinen Nichts auszugehen schien, Alles hinter uns abgebrochen sein, so haben wir hier in diesem höchsten Begriffe der Philosophie selbst ihren Anfang im Ende; auf diese Weise werden wir richtig auffassen, wie der Anfang im Ende gesezt ist.

Die absolute Methode ist somit die Einheit der reinen und der Methode der Reflexion, so daß sie als absolute deren Unterschied *aufhebt*, ohne irgendwie mit den andern ohne diese Aufhebung zusammenzugehen. Sie müssen durch die Indifferenz hindurch gehen, wenn sie absolute Methode sein wollen, und diese entsteht aus ihnen nur durch diese Indifferenz; diese ist derjenige Entwicklungsknoten der Philosophie, aus welchem erst die absolute Methode, ein in sich vollendetes, neues Leben, entspringt, sie hält Wache, daß wir die drei Methoden nicht ohne Weiteres in einander eindringen lassen.

Die reine Methode ist nun im Ende so gesezt, daß die reine Form zugleich absoluter Inhalt, die absolute Identität im absoluten Unterschiede und dieser Inhalt zugleich reine Methode ist. Mit dem Inhalt ist die Methode der Reflexion in diese Einheit aufgenommen, ihr Nerv ist das Sollen, welches die eigentliche Thätigkeit und fortwährende Schärfung der Lust der absoluten Anschauung ausmacht. Wenn hier von Seligkeit gesprochen werden soll, so sieht man, daß uns Menschen keine andere Seligkeit gegönnt sein, oder vielmehr, daß es überhaupt keine andere Seligkeit geben kann, als die, über deren Genuß wir immer zugleich erhoben sind. In diesem Sollen, ohne welches die absolute Identität nicht Ich, nicht die Kraft der Unterscheidung und der Reflexion wäre, das Andere von mir stoßend, erblicke ich mich in ihm, und mich in ihm erblickend seze ich mich ihm entgegen; in ihm kann ich mich im Andern verlieren, mich ganz und ohne Rückhalt in ihm haben, ohne alle Schranke der Differenz, und damit zugleich mich schlechthin über es hinaus erhoben wissen. So sind beide Methoden vollkommen Eins geworden. Ich verweilt in der Anschauung des Andern, dieses Anschauen enthält es, daß es die Ruhe seines Wechsels, somit sein Selbstbewußtsein im Andern hat; in diesem Verweilen hat es sich ganz im Andern als aufgehobne Reflexion, aber es hat sich ganz als Reflexion in sich, als Hinaus über sich als Object; so stellt sich hier die Methode der Reflexion und die Schärfe der Unterscheidung des Subjects

und Objects dar. Aber eben diese Methode ist zugleich völlig Eins mit der reinen; weil Ich ganz Reflexion in sich und ganz aufgehobne Reflexion ist, ist es darin zugleich die reinste Harmonie mit sich; im Entgegensezen ist die Identität gesezt und umgekehrt. So ist die reine Methode mit der Methode der Reflexion hier selbst vollendet. —

Ebendaher ist auch in der absoluten Methode, wenn wir nur in sie hineinsehen, ohne auf die frühere Entwicklung zurückzusehen, alles enthalten, was wir bisher dargestellt haben; sie ist die absolute Totalität des Ich. Die Momente des gesammten Ganges der Philosophie sind in ihr enthalten, aber sie sind so zur Einheit zusammengerückt, daß das eine immer nur ist in dem andern, immer sogleich auf das andere hin, und von diesem auf sich zurückweist. Sie sind hier zumal, während sie vorher in ein Nacheinander zerfallen, obwohl auch in diesem keines derselben rein zu existiren fähig ist, sondern immerfort von sich aus auf das andere hinweist. Mit diesem Zumal der Momente der Methode, mit dieser Totalität, die alles Vorangehende in sich schließt, und zur in sich geschlossenen Einheit vollendet, ist aber auch ein neuer Inhalt, ein neuer Begriff gegeben, der Begriff des absoluten Selbstbewußtseins, das sich ebenso absolut gegenständlich ist. Die absolute Methode ist das vollkommen freie, sich in seiner Gegenständlichkeit vollkommen durchsichtige Selbstbewußtsein, sie ist Ich in seinem höchsten Begriffe, die vollkommne Harmonie seines Anschauens und seines Wollens, seiner Lust und seiner Kraft; sie ist kein bloßes Schema für unser Denken, kein fertiger Handgriff, kein Instrument, um das Reale gehörig anzufassen. Sie wird uns vollkommen unverständlich sein, wenn wir uns selbst nicht mit ihr zu identisiziren im Stande sind, sie wird uns schlechte Dienste leisten, wenn sie nicht zu unserer eigenen Produktivität wird, wenn wir nicht selbst das intellectuelle Auge werden, mit dem sie die Dinge sieht. Die absolute Methode ist die Natur des Ich und des Objects selbst, ihr enthülltes Wesen, denn sie zeigt uns, daß diese beiden

Begriffe nur mit einander ohne Widerſpruch und nach ihrem wahren Weſen gedacht werden können.

Wenn nun der abſoluten Methode gemäß das Selbſtbewußtſein in ſeiner Totalität ſich in der Totalität des Gegenſtands weiß, worin dieſer wahre Realität iſt, wie kann hier noch von einem an ſich Unerklärlichen, Unbegreiflichen, von einer Unzugänglichkeit des Gegenſtands für unſer Erkennen die Rede ſein? Der Gegenſtand liegt ſeinem wahren Weſen nach vor uns, wir werden in ihm uns ſelbſt offenbar, ſo wie der Gegenſtand uns in uns offenbar wird. Hiemit iſt nicht im Mindeſten jener Leichtſinn befördert, der vorſchnell die Unterſuchung abſchließt, und ein Reſultat zieht, das in der That kein Reſultat, nicht durch den Gegenſtand ſelbſt gezogen iſt; ſondern dieſer Leichtſinn iſt hier gerade gänzlich zurückgewieſen, denn es folgt aus dem gegebnen Begriff der Realität des Gegenſtands, daß ſeine wahre Realität in ſeiner Totalität beſteht, und in dieſer das Denken ſich vollkommen gegenſtändlich iſt. Wir haben daher den Gegenſtand nur dann erforſcht, erkannt, wenn wir ihn in ſeiner Totalität gedacht haben. Doch wir müſſen nun gerade vom Ende der Philoſophie aus zeigen, wie wir zur objectiven, zur realen Wiſſenſchaft gelangen.

Die abſolute Methode durchläuft die Momente der Indifferenz, des Wechſels, und des Zumal der Elemente des Wechſels im Wechſel; dieſe Momente ſind im leztern vollkommen Eines. Sie ſind als Momente der reine Ausdruck für jede Entwicklungsſtufe der Philoſophie ſelbſt. Hiefür finden ſich in den nächſten beſten Beiſpielen die Belege; ich erinnere an die Philoſophie des Rechts, der Religion u. ſ. f., dort iſt der Begriff des Souverän noch die Indifferenz des Rechtsſtaats, die ſofort in den Völkern in die Bewegung des Wechſels übergeht, um dann im Völkerbunde, an deſſen Spize der Souverän ſteht, dieſen Wechſel im Zumal ſeiner Elemente in der abſoluten Gleichheit des Willens mit ſeinem Daſein in der Unruhe der Ungleichheit feſtzuhalten. Jedoch iſt natürlich, daß innerhalb der Methode der Reflexion und gemäß einer beſtimmten Stufe dieſes allgemeine Geſez der Bewegung und alles Lebens

sich wieder modifizirt, oder vielmehr zu einem besondern Gesetze wird, das sich eine solche Stufe selbst vorschreibt.

Es fragt sich aber nun, wie wir von dieser Methode aus zur realen Wissenschaft gelangen.

Das absolute Selbstbewußtsein, das sich zugleich absolut gegenständlich ist, ist das vollkommne Zumal seiner Elemente, es hat sich als solches in seiner Gegenständlichkeit und in ihm selbst; in der Ruhe dieser Anschauung ist alle Bewegung erloschen, und das Denken, das anschaut, ist die reine Einfachheit in seiner unendlichen Fülle. Es hat Alles, aber nichts bestimmtes. Fixiren wir nun aber in diesem Zumal, wie offenbar geschehen muß, weil dieses selbst sonst einseitig aufgefaßt würde, die Bewegung, so ist Ich in sich reflectirt als selbstbewußtes das Zumal seiner Elemente, der Gegenstand aber zerfällt in ein Nacheinander der Elemente der Bewegung. Hiemit erst haben wir das Object, die objective Welt, als Totalität des Realen, welche zugleich die objective Totalität der Bewegung des Selbstbewußtseins als Nacheinander ihrer Elemente ist.

In diesem Nacheinander der Entwicklung des Selbstbewußtseins, womit das Reale als solches in seiner Wahrheit für uns entsteht, ist der gesammte Prozeß desselben objectiv, d. h. die absolute Methode, und der Begriff, der in ihr enthalten ist, wird objectiv ebenso, wie sie für uns ideal aus dem Ich heraus sich gebildet haben. Hieraus folgt, daß in der realen Objectivität selbst die reine Methode den absoluten Anfang macht, welche in die Methode der Reflexion übergehend mit dieser sich identifizirend als absolute Methode und absolutes Selbstbewußtsein sich realisirt. Daher ist das absolute Prius der gegebenen Objectivität der absolute Anfang mit dem System der reinen Willensbestimmungen. Der absolute Anfang war für uns ein Abstoßen des Gegebenen, aber dieser Anfang des Anfangs enthält blos seine Subjectivität, er verschwindet im wahren Anfang selbst, als reines Unterscheiden, das die reine Identität ist. So ist er daher realer Anfang; dieser

ist der völlig genaue Ausdruck für ein Sein, das durch sich ist. Aus diesem Sein folgt unmittelbar der erste Entschluß zur Schöpfung, oder wir wollen sagen, die Entwerfung des Planes der Schöpfung, indem der Wille, der selbst nichts anders als dieser Plan ist, aus dem reinen, absoluten Anfang hervorbricht. Dieses absolute Prius der Welt hat schon längst in ihr selbst eine höhere Gestalt erreicht; indem wir es denken, denken wir es nicht als ein seiendes, sondern als ein solches, das nothwendig war, ehe die Welt entstand. Hier also haben wir eine transscendente Entstehung der Welt, aber wir haben sie nicht als solche, d. h. wir fangen nicht ohne Weiteres mit derselben an, sondern haben auf rein immanente Weise den Begriff derselben erreicht. Darum wurde oben gesagt, daß die Philosophie keine transscendente Entstehung der Welt kenne, es wurde damit die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung abgewiesen. Die Schöpfung selbst aber ist nicht einmaliger, schlechthin vollendeter Act, sondern sie ist Entwicklung, die Fortsezung der Entwicklung des Anfangs, wie sie im Jenseits der Welt, als sie noch nicht war, stattgefunden hatte, eine Fortsezung, in welcher der absolute Wille seinen Plan ausführend in seinem Werke der innere Werkmeister ist, und sich realisirt, indem er seiner Realität sich opfert, um aus ihr wieder im menschlichen Geiste zu erstehen, welchem hiemit die Aufgabe gestellt ist, den ursprünglichen Willen, der in ihm als sein Wille ist, in der Geschichte als den Willen, der zugleich im Universum waltet, vollständig zu realisiren, welches zunächst im Reich des absoluten Selbstbewußtseins geschieht, dem Reich der Freiheit, die in dem Reiche der Natur ihr Gegenbild hat, aber, da in diesem Reiche zugleich das absolute Sollen, als Gesez des Geistes, das zugleich Gesez der Natur ist, herrscht, erst im Sein der absoluten, schlechthin einfachen Realität, des wahrhaftigen Gottes vollkommen zu Stande kommt. Dieser Gott ist somit durchaus nicht mit dem absoluten Prius der Welt zu verwechseln; dieses Prius, durch die Welt hindurchgehend, vollendet sich erst in ihm; das Prius der Welt fällt mit der Welt zu-

sammen unter den Begriff des Werdens Gottes. Wenn die absolute Realität sein soll, so kann sie nur auf diese Weise, durch diese Voraussezungen werden; sie ist für sich, indem sie ist, schlechthin, und streift allen Schein des Gewordenseins von sich ab; aber sie muß auch, um absolute Realität zu sein, auf die gezeigte Weise werden, denn sie ist, sofern sie Realität ist, schlechthin Eine in einer absoluten Unendlichkeit von Realität; diese Realität entsteht nur durch den bemerkten Prozeß. Für unser Denken steht der nothwendige Anfang und Prozeß der absoluten Realität fest, diesen Anfang zu wissen, liegt somit in der Natur des Denkens. Wollten wir nun etwa fragen, warum es denn überhaupt habe Realität geben müssen, so wären wir über das Denken *selbst* hinausgegangen, und sind also auch nicht berechtigt, eine Antwort auf eine solche Frage zu erwarten.

Die Darstellung des absoluten Prius der Welt fällt ganz mit dem Anfang der Philosophie und dem System der reinen Willensbestimmungen zusammen. Wir haben im Resultate der Philosophie nur die Einsicht gewonnen, daß diese idealen Bestimmungen das nothwendige Prius der Welt sind. Dagegen *tritt* nun mit der Betrachtung der gewordenen objectiven Realität selbst die Erfahrung ein; denn in dieser Betrachtung weiß Ich sich in der objectiven Realität gegenständlich, das gegenständliche Denken, das ebenso selbstbewußt ist und umgekehrt, ist die Erfahrung. In dieser hat Ich sich dem Gegenstande gegenübergestellt, ist aber auch als Denken sich in ihm vollkommen gegenständlich. Die Erfahrung faßt daher den Gegenstand als Totalität in sich auf, ihr Princip ist, den ganzen Gegenstand in seinem Sein und Werden zu haben; hat sie ihn so gewonnen, so ist sie versichert, ihn in seiner Wahrheit oder richtig gedacht zu haben. Daher verbindet die Erfahrung zwei Richtungen in sich, auf den einzelnen Gegenstand als solchen, und auf seine Verbindung mit andern, worin er erst wirkliche Totalität ist. In der erstern Richtung, welche natürlich nie ganz von der andern sich trennen kann, und welche die Anschauung des Ganzen im Ein-

zelnen concentrirt, faßt die Erfahrung den Gegenſtand in der Form der abſoluten Methode ſelbſt, als Indifferenz, welche zum Wechſel und dann zum Zumal im Wechſel wird. Dieſe Methode iſt die eigentliche genetiſche Methode, welche den Gegenſtand als ſelbſtändige Totalität ſich ſelbſt entwickeln läßt. Die Erfahrung betrachtet daher den Gegenſtand zuerſt nach ſeinem Sein, ſodann im Wechſel ſeiner Veränderungen und faßt dann die Natur des Gegenſtandes vollſtändig auf als Einheit in ſeinem Wechſel. So allein iſt die Erfahrung wirklich gegenſtändliches, anſchauendes Denken. Allein die Empirie muß, womit ſie nicht aufhört, Empirie, d. h. anſchauendes, gegenſtändliches Denken zu ſein, ſich auch zur Anſchauung des Ganzen erheben, ſie muß auch auf die Entwicklung des Ganzen gehen, und dieſe zu entdecken ſuchen; es muß ihr aus der Objectivität die Dialektik, die Methode der Philoſophie entgegentreten. Sie iſt in dieſen weiteren Geſichtskreis ſchon durch das abſolute Prius der Welt hineingeſtellt. Der religiöſe Sinn, der den Naturforſcher belebt, hält ihm zugleich den Sinn für das Ganze offen, nur daß dieſer religiöſe Sinn nicht dahin ſich verirren darf, irgendwie über der Welt die Einheit der Totalität des Realen und ihrer Bewegung zu ſuchen; der Naturforſcher, der die Einſicht in ein abſolutes Prius der Welt hat, muß daher wiſſen, daß daſſelbe in der Welt ſich aufgehoben hat, damit wird jene Einſicht zum wahren Sinn für die objective Totalität des Realen in der Natur ſelbſt. Ebenſo muß der Hiſtoriker, ſo ſehr er ſeine Studien dem Einzelnen zuwendet, das Auge offen haben für das Ganze, für ſeine Entwicklung, für das Drama des ſelbſtbewußten Willens, das in der Geſchichte ſich aufführt. Dieſe Forderung an den Geſchichtſchreiber zu machen, liegt aber nicht näher, als ſie an den Naturforſcher zu machen. —

Die Betrachtung der Natur und Geſchichte iſt nun aber nicht mehr Philoſophie als ſolche. Dieſe hat ihr Geſchäft in der geleiſteten Deduction des Realen zu Stande gebracht; die Erfahrung im wahren Sinn des Worts iſt mit den realen Wiſſen-

schaften an ihre Stelle getreten. Aber man sieht auch, daß Erfahrung ohne Spekulation nicht möglich ist, diese allein begründet das gegenständliche Denken der Erfahrung. Dieses gegenständliche Denken ist ein Denken des Gegebnen. Wir haben in der Deduction desselben die Welt ausser uns nicht gemacht, sondern nur gelernt, sie richtig zu denken. Wir sind vom Gegebnen ausgegangen, es als Voraussezung aufhebend, um in ihm unser Selbstbewußtsein zu haben, und so zu ihm zurückzukehren; wir konnten daher das Gegebne nicht durch das Ich machen wollen, sondern es war uns darum zu thun, unser Selbstbewußtsein in ihm gegenständlich zu wissen. Dies ist der wahre Sinn des Idealismus, den wir aufgestellt haben. Hätten wir, wie Fichte, mit dem reinen sich selbst gleichen Ich geradezu angefangen, dann wäre jener Idealismus uns vorzuwerfen, in welchem Ich nie zum Object kommt, weil es eben nur sich selbst, nicht das Object haben will. Indem wir also den Begriff des Ich in seiner ganzen idealistischen Reinheit aufgestellt haben, haben wir damit zugleich jenen leeren Idealismus beseitigt, der mit dem Gegebensein des Realen sich nicht vertragen kann. Schon der Ursprung des reinen Idealismus des Ich, enthält den Entschluß in sich, zum Gegebnen zurückzukehren. Allein in dieser Rückkehr haben wir den Idealismus des Ich selbst objectivirt, und als die wahre transscendente Entstehung der Welt gefunden. Hiemit ist das Gegebensein des Realen als solches gesichert, aber es hört auch das Gegebne auf, blos gegeben zu sein, und jede Erkenntniß ist, kann man sagen, eine Erinnerung des Ich an seinen Idealismus, in welchem es das absolute Prius der Welt war. — Ich weiß in der That nicht, wie man je auf die Vorstellung einer Schöpfung der Welt kommen konnte, als auf dem angezeigten Wege. Und vielleicht ist diese Ableitung nicht blos geeignet, uns eine Einsicht in diese Vorstellung, sondern auch in viele mythologische Vorstellungen zu verschaffen. —

Durch das aufgestellte Resultat der Philosophie ist sie selbst, so wenig sie die reale Wissenschaft selbst ist, in die innigste Be-

ziehung zu dieſer geſezt. Als abſolute Methode, in ihrem höchſten Begriffe, wird ſie unmittelbar die reale Wiſſenſchaft ſelbſt. Wir haben damit nicht mehr nöthig, im Objectiven einen Reſt des Realen zurückzulaſſen, der unterhalb des Begriffs falle, und die Nothwendigkeit deſſelben durch Willkür und Zufälligkeit begränze. So hat ſchon Fichte das Nothwendige, als welches in den Kreis der idealiſtiſchen Deduction falle, vom Zufälligen unterſchieden. Die Hegel'ſche Naturphiloſophie hat dieſe Scheidung auf eine Weiſe geltend gemacht, daß ſie nirgends ſo deutlich, wie hier, die reale Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt geopfert hat. Allein Zufälligkeit und Willkür ſteckt nur in unſerer ſubjectiven Vorſtellung, nie aber in der Sache. Ueberall herrſcht das Geſez; dieſes im Kleinſten wie im Abſcheulichſten zu erkennen, iſt die Aufgabe des objectiven Denkens; die Abnormität der Vorſtellungen, der Handlungen, Leidenſchaften entzieht ihre Entſtehung dem Geſez nicht; ebenſo herrſcht in Allem, was in der Natur iſt und geſchieht, das Geſez, nichts iſt regellos in ihr. Eine ſolche Unterſcheidung characteriſirt den ſubjectiven Idealismus, während der wahre Idealismus, welcher zugleich Realismus iſt, in der Objectivität als ſolcher nicht Zufälligkeit, ſondern, weil ſie Totalität in ſich iſt, die Nothwendigkeit erkennt.

Hiemit iſt zuerſt die Philoſophie aus ihr ſelbſt in ein Verhältniß zu den realen Wiſſenſchaften geſezt. Dieß iſt ohne Zweifel eine unumgängliche Forderung an die Philoſophie, von den realen Wiſſenſchaften nicht blos als ſolchen zu ſprechen, die auſſer ihr vorhanden ſeien, ſondern zu zeigen, wie ſie dazu kommt, ſolche Wiſſenſchaften als auſſer ihr vorhanden anzunehmen. Von der Form der Erfahrung innerhalb der Philoſophie zu ſprechen, könnte unverfänglich ſcheinen. Allein abgeſehen davon, daß von derſelben innerhalb der Philoſophie in keinem Punkte die Rede ſein kann, da ſie, in ihrem beſtimmten Begriffe gefaßt, vielmehr ihr Reſultat iſt, ſo wäre hiemit die Selbſtändigkeit der realen Wiſſenſchaften, welche doch nicht geleugnet werden kann, vollkommen aufgehoben. Es kann ſomit das Recht der Philoſophie,

vom Realen, somit von der Erfahrung und den realen Wissenschaften nur durch sich selbst zu wissen, mit dem Rechte dieser Wissenschaften selbst nur auf die bezeichnete Weise gesichert werden.

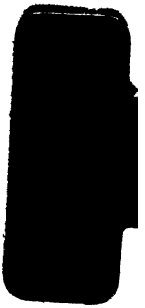
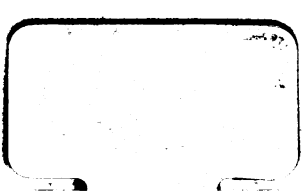
Die aufgestellte Methode des philosophischen Erkennens unterscheidet sich sehr bestimmt von der Hegel'schen. Diese fehlt darin, daß sie die absolute Methode geradezu mit den beiden andern zusammenwirft. Daraus folgt fürs Erste, daß die Methode der Reflexion nicht in der Schärfe ihres Widerspruchs, die Reflexion in sich (als Wille oder Sollen) und deren Aufhebung (als Anschauen) rein festgehalten wird, und daher im Resultat (der absoluten Methode als absolutem Inhalte) beide nicht in dieser Schärfe der Unterscheidung in Einheit gesezt sind. Insofern es die allein würdige Aufgabe der Philosophie sein kann, die Identität in der Unterscheidung zu finden, so sieht man, wie wichtig es ist, die Methode der Reflexion für sich festzuhalten, und sie erst durch ihren Untergang zur absoluten Methode werden zu lassen. Fürs Zweite fordert die Methode der Reflexion für sich festgehalten offenbar eine höhere Begründung, denn der Gegensaz kann nicht das Ursprüngliche sein. Daher die reine Methode. Die Aussonderung der Methode der Reflexion von der absoluten Methode macht daher unmittelbar die reine Methode als Anfang nothwendig. Daß daher die Methode der Reflexion mit der absoluten Methode zusammenfällt, dieß schließt unmittelbar in sich, daß die reine Methode selbst nicht von diesen beiden getrennt ist. Sie sucht bei Hegel hervorzutreten (am Ende der Logik) in der absoluten Methode als solcher; denn hier wird bemerkt, daß der Anfang ein Act der Unterscheidung ist (vgl. S. 37). Allein sie tritt so nur am Ende hervor, wie sie in der absoluten Methode ist, folglich nicht in ihrer Reinheit, weswegen sie von selbst auch mit der Methode der Reflexion zusammengeht. Dieser Widerspruch ist allein damit beseitigt, daß sie als reine Methode wirklich an die Spitze gestellt wird. Fürs Dritte erhält die bestimmte Scheidung der Methoden, welche zu ihrer wahren Einheit führt, wie aus dem Obigen erhellt, erst den wahren Uebergang zu den realen Wissenschaften

und damit die bestimmte Scheidung und wahre Einheit des idealen Prozesses der Philosophie und des realen der objectiven Wissenschaften. Durch die Untereinanderwerfung dieser Methoden werden daher nothwendig der ideale und reale Prozeß, Philosophie und reale Wissenschaft auf ungebührliche Weise vermischt und die eine durch die andere verdorben. Daß dieß in der Hegel'schen Philosophie der Fall ist, dieß zu zeigen, ist Gegenstand einer ausführlicheren Critik dieser Philosophie. — Um die wahre Methode zu finden, kommt es daher darauf an, die Methode der Reflexion und daher den Begriff des Sollens, in welchem diese Methode ihre ganze Schärfe hat, weil im Sollen die Reflexion in sich über sich als aufgehobne hinausringt, für sich festzuhalten. Damit sind wir von selbst genöthigt, die reine Methode an die Spitze zu stellen, und die absolute Methode als Einheit beider durch den Untergang der Methode der Reflexion zum in sich geschlossnen Ende zu machen. In der Hegel'schen Logik ist daher das Moment der Reflexion, die Lehre vom Wesen der wichtigste Theil, würde dieses Moment nicht blos in einem gegenständlichen, metaphysischen Denken, sondern im selbstbewußten als solchem auftreten, so würde dasselbe eine weit größere Bedeutung gewinnen, als es bei Hegel hat.

Wir haben den Anfang der Philosophie als ihren Begriff aufgestellt; wir sagten, es sei ihr Begriff, voraussezungslos zu sein. Diese Voraussezungslosigkeit und damit der anfängliche Begriff der Philosophie wurde durch den aufgestellten Anfang selbst näher bestimmt. Wir sehen nun, wie dieser Begriff sich im Ende der Philosophie vollendet, oder, mit Hegel zu sprechen, wie er ihr Resultat ist. Aber es ist klar, daß der Begriff der Philosophie schon an ihrem Anfang als ihr reiner Begriff auftreten muß; denn indem wir eine Wissenschaft betreiben, müssen wir doch gleich von vornherein wissen, was es für eine Wissenschaft ist, die wir betreiben; und indem man so den Anfang der Philosophie selbst als ihren reinen Begriff aufstellt, so ist es nicht nöthig, einen blos vorläufigen Begriff von ihr zu geben, in welchem sonderbarer Weise die Wissenschaft anfangen und doch nicht anfangen soll. Zudem wenn das Ende in den

Anfang zurückkehren und der Anfang, nachdem er in der Reflexion verloren gegangen, wieder im Ende emportauchen soll, so muß auch der Anfang selbst als der Begriff der Philosophie gesezt sein, aber nur als der reine Begriff, noch nicht als der inhaltsvolle, ein Unterschied, der durch das Obige seine vollkommne Deutlichkeit erhält. Der inhaltsvolle Begriff der Philosophie ist somit der Begriff des Ich als des Selbstbewußtseins, das sich vollkommen gegenständlich ist. Für die Philosophie gibt es daher kein Ich im wahren Sinn, ohne daß es sein Complement an der ausser ihm befindlichen Objectivität hätte, noch ein Object, das etwas anderes wäre als die Gegenständlichkeit des Selbstbewußtseins im Denken. Die Philosophie ist es daher, welche das Denken befreit; sie läßt kein Positives gelten, von welchem das Denken unterjocht werden soll, aber sie erzeugt auch den wahren Sinn für das Positive, d. h. sie lehrt objectiv denken und die Wahrheit als eine gegenständliche anerkennen. Es steht zu hoffen, daß die Philosophie durch dieses objective Denken sich, wie im siebenzehnten Jahrhundert, wieder in ein einstimmigeres Verhältniß namentlich zur Naturwissenschaft sezen werde. Hat nicht die Philosophie zuerst über die Natur nachdenken gelehrt? hat sie nicht in ihrer Regeneration durch Bruno, Carteſius, Baco der Naturwissenschaft ihre höhere, wahre Begründung gegeben? Die Naturwissenschaft ist, wenn wir auf ihren Ursprung zurückgehen, eine Tochter der Philosophie. Sollen wir nicht hoffen dürfen, daß dieses Verhältniß werde wieder hergestellt werden? Vielleicht darf die Philosophie dann auch der Anerkennung der Religion sich erfreuen, welche ja schon längst ihr feindseliges Verhältniß gegen die Naturwissenschaft aufgegeben hat. —

Druckfehler.

Seite 3, Zeile 9 v. o. statt: die nahere lies: daher die
" 45, " 10 v. u. nach: Anfang zu seyen: ausgehen
" 47, " 16 v. u. statt: der Wissenschaften lies: der realen Wissenschaften
" 70, " 15 v. u. statt: Abstraction lies: Attraction
" 71, " 5 v. u. statt: darstellt lies: sich darstellt
" 79, " 1 v. u. statt: den lies: deren
" 113, " 7 v. u. statt: Macht lies: Nacht
" 149, " 14 u. 17 v. o. statt: idealisch lies: idealistisch
" 166, " 1 v. o. statt: er lies: eher
" 179, " 12 v. o. statt: Lastempfindung lies: Tastempfindung
" 184, " 6 v. o. lies: um wählen zu können
" 196, " 8 v. u. statt: und lies: nur
" 223, " 5 v. o. statt: gesteckt lies: gestellt
" 224, " 15 v. u. statt: den lies: dem.

SCHOENHOF & MOELLER
BOSTON
80 WINTER STREET